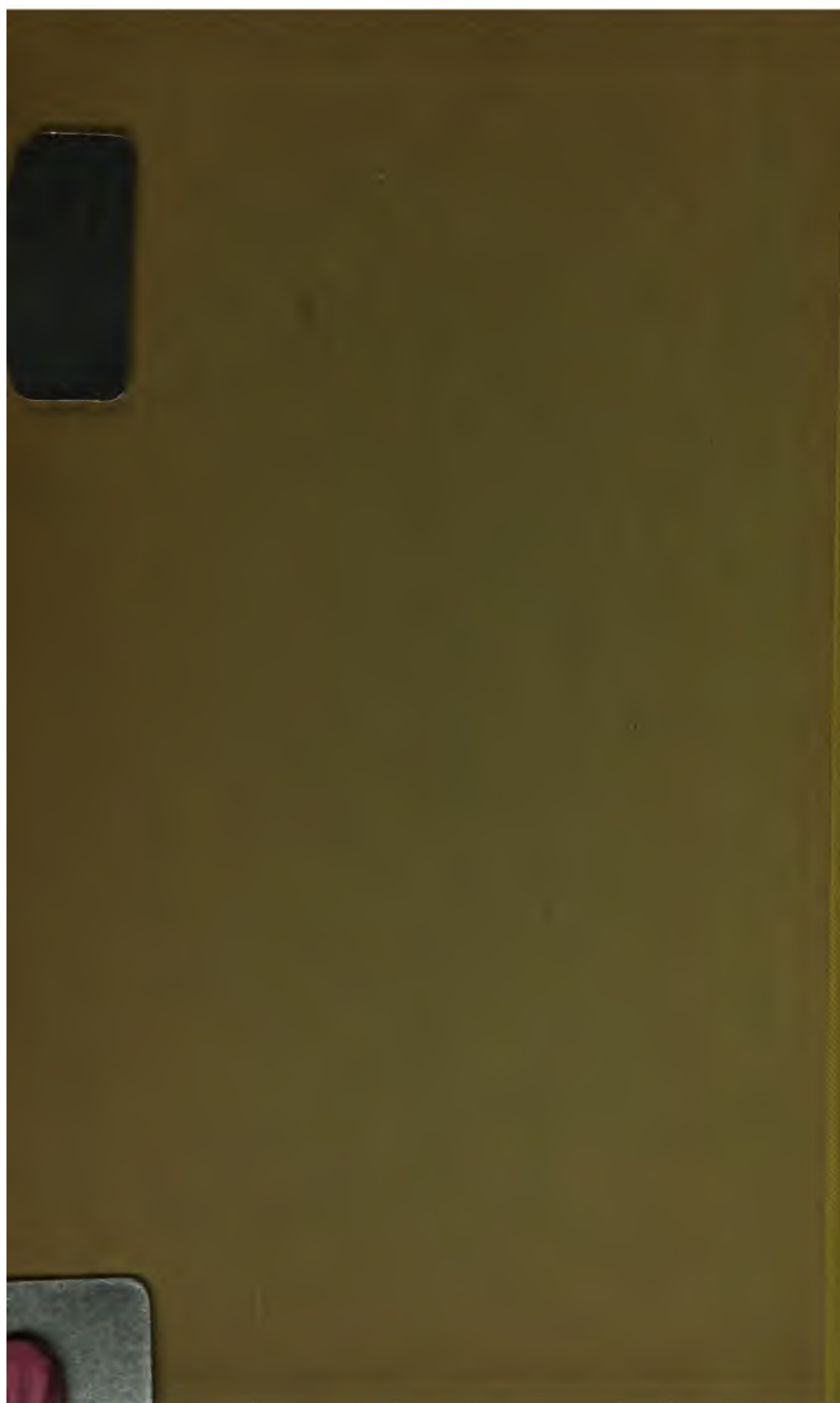

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07584978 0



ERIK GUSTAF GEIJERS

SAMLADE

SKRIFTER.

ERIK GUSTAF GEIJERS

SAMLADE SKRIFTER.

FÖRRA AFDELNINGEN.

FEMTE BANDET.

STOCKHOLM, 1852.
P. A. NORSTEDT & SÖNER,
Kongl. Boktryckare.

INNEHÅLL.

HVILKA FÖRDELAR KUNNA VID MENNISKORS MORALISKA UPPFOSTRAN DRAGAS AF DERAS INBILLNINGSGÅFVA M. M.?

Emollit mores nec sinit esse feros.
OVIDIUS.

Sådan är den fråga som Svenska Akademien framställt och som man vill försöka att besvara. Den har synts författaren så vigtig, att han ej kunnat undgå att derpå söka en upplösning för sig sjelf. Om han deri lyckats, om denna upplösning är riktig och fullständig, det är en annan fråga, i hvilken han sjelf kanske ej är behörig domare. Man skall då finna naturligt att han öfverlemnar dess afgörande åt dem som i alla afseenden äro det, och åtminstone anse hans ärelystnad förlåtlig, i fall från egen tillfredsställelse, som han sökte, han vågar stegra sina anspråk till hopp om deras bifall. — Blott ännu en anmärkning innan vi gå till vårt ämne! — Den lysande allmänhet, inför hvilken vitterhetens domstol kungör sina beslut, är van att från dessa rum höra skaldens stämma höjas, eller minnen, som för hvarje Svenskt hjerta äro dyrbara, prisas i ett språk hvars prakt för det höga, patriotiska sinnet må vara naturlig. Äfven om den någon gång följer en författare på undersökningens lugnare väg, är den van att ledas öfver rosor. Men hvar och en grund bär ej blommor, och att, der naturen ej medgifvit dem, ditsätta konstens, ger blott ett sken af fruktbarhet som ej varar

mån förtjenar att finna dessa dygder hos sin allmänhet, just emedan han *litar* på dem.

Efter detta företal, som man torde ursäkta, vilja vi gå till ämnet. Jag sade att *inbillningskraften* är den mest omfattande och underbaraste af menskliga förmögenheterna. Den är den förmåga som, genom sin slägtskap både med menniskans sinliga och andeliga natur, liksom sväfvar emellan hennes öfriga förmögenheter och förbinder dem till ett helt; den, i hvilken ifrån början de alla liksom i ett frö äro innehållna; och den, ur hvilken historien visar att hela mensklighetens första bildning verkligen utvecklade sig.

Menniskan utgår *hel* ur naturens hand; det är först konsten som styckar henne, lär henne att inom sig sjelf uppsätta skiljemärken och gränsor, dela sina förmögenheter, öfva dem på särskilda föremål, eller ofta öfva blott *en* till förfång för alla de öfriga. Vid denna delning af mensklig förmåga blef i sednare tider inbillningskraften mest vanlottad, och kunde snarare liknas vid en afsomnad person, hvars qvarlåtenskap riktar många arfvingar. Så tilldeltes *omdömet* åt förståndet; ehuru utan en verkning af inbillningskraften ingen förbindelse emellan predikat och subjekt är möjlig. Så gjorde man en särskild förmögenhet af *förnuftet*, som på sin lott fick de öfversinliga begreppen; ehuru dessa utan inbillningskraften äro utan all halt och allt väsende. *Viljan* tog det moraliska idealet; och förmågan att återkalla bilden af ett frånvarande ting var så nära slägt med *minnet*, att den kunde anses för dess tillhörighet. Vid denna delning återstod således för inbillningskraften föga eller intet, och just detta torde stärka den förmodan att, om vi bland menskliga förmögenheterna

ej kunna finna hennes afskilda plats *någonstädes*, hon i sjelfva verket torde finnas *öfverallt*. Enligt en gammal sägen skulle hon likväl förnämligast skönjas i poesien. Men då begreppen om poesi voro så högst olika; då dess ändamål ansågs vara än att röra känslan, än att upplysa förståndet eller genom ett qvickt tankespel öfva skarpsinnigheten, än åter att leda och förbättra viljan; och då man gemenligen alltid fann det för enkelt att den skulle blott *behaga*, emedan man i ett förnuftigt tidehvarf ansåg det oförsvarligt att detta det rena nöjets barn skulle gå sysslolöst utan att tjena till något: så inser man ej lätt hvilken plats man egentligen velat lemna inbillningskraften äfven i poesien, dess uråldriga hem. Åtminstone bär hon der ej en herrskarinnas insignier, utan en tjenarinnas skepelse; och det tyckes — liksom vissa filosofer ville förklara verlden blott efter mekaniska lagar utan Gud — att man äfven velat söka en förklaring af poesien med uteglömmande af den skapande och lifvande principen.

Emellertid vilja vi antaga att inbillningsgåfvan är densamma som den poetiska förmögenheten hos menniskan (och då denna sednare gemenligen äfven kallas förmågan att dikta, så tyckas vi i alla fall hafva flyttat henne så mycket utom verkligheten som möjligt). Vi vilja lemna inbillningskraften besittningsrätt af poesiens land. Vi kunna åtminstone grunda den på den juridiska regel som ger egendomsrättighet åt förste innehafvaren; ty att hon i synnerhet yttrar sig i de qvarlefvor vi ega af den äldsta poesi, det är ostridigt. Men om nu denna äldsta poesi innefattar all mensklig bildning liksom i en knopp; om i den alla de menskliga förmögenheter verka som ett helt och liksom sammanväxta, hvilka sedermera i bildningens fortgång skilja sig åt; om likväl tydligen inbillningen der är den herr-

skande kraften, — gifver ej detta anledning att besinna med hvilken alltomfattande förmögenhet vi hafva att göra? Men just derföre är den så svår att theoretiskt undersöka. Men vi vilja påminna oss huru den yttrat sig i olika tider. Vi vilja försöka att gifva ett utkast till inbillningskraftens historia; öfvertygade att denna väg skall föra oss på ett behagligare sätt till målet.

Ur poesien, som ur en gemensam källa, utgingo i fornåldern all vetenskap och konst. Det ännu obildade förståndet förmådde ej att vid naturens förklarande följa kedjan af orsaker och verkningar och af dem draga mekaniska lagar, ur hvilka slutligen ej ändå *lifvet*, den sjelfständiga, verkande kraften i naturen, kan härledas, och som, i stället att derpå ge en förklaring, i sjelfva verket blott uppskjuter den och lägger den på ett obestämdt, oändligt afstånd. Då vår vanliga naturlära ser sig nödsakad att sluta med det *oförklarliga*, så begynte de gamles dermed. Naturverkningarne fattades af dem såsom sjelfständiga handlingar. Till handlingen lade inbillningskraften en person, som konsten gaf gestalt. Apollo länkade solens vagn och gick att hvila i Thetis' sköte, Ceres framlockade skörden ur jorden och Zevs slungade åskan. På fältet skalkades Zephyr med Flora, ur lundens susning språkade Dryaden, en gud tömde floden ur sin djupa urna och en nymf vakade vid källans brädd. Så tyddes hela naturen i en skön dikt, der dess friska, eviga lif afspeglades i olika former. Till och med i dödens och skuggans boningar sände den skapande bildningsgåfvan lif och gestalt. Vid grafven stod en genius med omvänd fackla. Uti Lethens våg dracks glömska af bekymren, och ur den bleka Orcus uppstod Furien med ormar i sitt hår och facklan i hand, för att jaga brottslingen utan hvila öfver jorden.

Filosofien iklädde sig diktens drägt. Utur den urgamla Nattens sköt framgingo tingen, och Kärlek och Hat ordnade deras grundämnen. Historien var saga, blandning af sanning och dikt, som i sånger tolkade på en gång gudars värf och menniskors öden, och begynte tiden med den gyllene ålder då den dödlige var ännu utan skuld och ej ovärdig de himmelskas umgänge. Skalden var på en gång prest, profet, filosof och häfdernas tolk. Hans person var äfven för barbaren helig. En af de odödlige gynnad varelse, vandrade han omkring, säker att finna gästfrihet vid hvarje dörr. Han var välkommen till de rikas bord och i förstarnes församling, till festen, dansen och gudstjenstens högtider, der han konstlöst uppstämde sången, så som en gud honom ingaf. Huru många drag finnas ej i Homerus till en målning af skaldens lif i den första tiden! i synnerhet der han i Odyssén omtalar Demodokos, som i Alcinoi sal sjöng Trojas fall och hos Ulysses väckte så smärtsamma minnen: en sångare, lik skalden sjelf, hvilken gudarne hade beröfvat ögats ljus, men förlänat honom den ljufva sången. Ur hans fäderneslands mythologi hafva vi i synnerhet hemtat våra exempel, emedan den är både den bekantaste och den skönaste. Men hvarje folks ungdomsålder har haft sin.

Fäster man uppmärksamheten endast på språken under denna period, så finner man i dem blott inbillningskraftens första djerfva utkast till ett uttryck för tanken. De äro, om jag så får säga, ännu för fulla af en brusande ungdomskraft, för att gå med prosans betänkliga steg, för att röra sig annorlunda än i poesiens dans. De äro för ostyriga, de lefva för mycket sjelfva, för att vara ett smidigt medel för afsigter. Det är ej författaren som diktar, det är språket. Huru bildrika äro de ej! med

hvilken värma och kraft talar ej i dem den unga, friska fantasien! med hvilken höghet och prakt yttra sig ej våra heliga skrifter i beskrifningar af Guds makt och majestät! Man kan kalla dessa språk både fattiga och rika. De äro fattiga på ord, de hafva blott ett namn för många saker; men man skall förvånas öfver dristigheten i utkastet af den bild som omfattar så mycket. De nyare språken, utbildade af det delande, urskiljande begreppet, hafva i sin mekanism söndrat den *handlande* från *handlingen*, och denna från de *omständigheter* under hvilka den förefaller. Från benämningen af *föremålet* afskilja de det *förhållande*, i hvilket det står. De uttrycka alltid personen särskildt från verbum; deras verber, förenklade till sin bygnad, hafva blott bibehållit de oundgängligt nödiga tempora; casus i deras nominer äro nästan bortslipade; deremot öfverflöda de på prepositioner och adverber, som måste ersätta bristerna. Det ännu unga språket sammanfattar raskt allt detta. Genom böjningen utmärker det personen i sina verber; för att uttrycka omständigheter af tid och rum samt andra förhållanden, mångfaldigar det sina tempora och casus. Der sammanbinder inbillningskraften hvad förståndet sedermera söndrat. Denna liflighet, denna *gedigenhet*, att jag så må säga, är karakteren af hvad vi kalla de gamla klassiska språken. De hafva kommit till oss i den högsta utbildning; men bildningen har ej bortnött, blott utvecklat deras lyckliga naturlynne. I Homerus se vi ett exempel på naturpoesi, sådan den yttrade sig hos det bäst begåfvade folk på jorden. Hans språk är äfven helt och hållet sinligt. Men hvilken sinlighet! förenande den älskvärdaste yppighet med den renaste klarhet, full kraft med den vackraste måtta och smidighet. Hans språk är som hans hela dikt — förtjusande. För att anföra en

stor kännares tanka: i energi, yppighet och storhet må kanhända någon af Nordens eller Orientens barder öfverträffa honom; i måtta och vishet röjer sig Greken. Denna naturliga måtta, som varsam aldrig öfverskred det skönas gräns; denna liksom afsigtslösa vishet i sjelfva anlaget, förbunden med den rikaste fyllighet, är hvad som utmärker den Grekiska bildningen ännu i sin början och är dess karakter ända igenom tills den nådde sin höjd. Med rätta kan man derföre säga att detta folk utmärker den högsta punkten i menniskans sjelfva naturliga bildning, en bildning i hvilken äfven *friheten* blott verkade såsom natur, der alla menskliga förmögenheter samdrägtigt yttrade sig som ett *helt;* innan ännu den söndring uppstått i menniskans inre, som blott oändligheten och ett evigt hopp kunna fylla.

Hvilken var då denna söndring? — Den gamla verldens odling upplöste sig i slapphet och förderf. I Romarnes gigantiska utsväfningar hade den liksom mättat sig på allt jordiskt. Den friska naturkraften var tömd. Naturen var ohelig. Menniskan hade ohelgat den. Sinligheten hade förlorat sin oskuld, var smittad af synd. Inbillningskraften fann i verkligheten ej mer någon bild för det gudomliga. En ny tid måste ingå, en ny princip uppenbara sig för den aldrig hvilande menskliga odlingen; och hvilken skulle det vara, om ej den egentligen handlande, oförstörliga principen i menskligheten, nu framträdande i sin sjelfständighet och renhet? — Ur stoftet af en syndig verld uppgick för menniskan förklarad *den rena, oändeliga anden.* — Men hurudan var den generation som skulle begagna sig af denna uppenbarelse? — De gamla välden hade fallit. Öfver deras ruiner inströmmade ett nytt slägte af kraftfulla barbarer, från förr okända luft-

streck, drifna af obekanta orsaker. Af deras råhet, blanda[d] med den gamla verldens förderf, uppstod ett chaos, hvaru[r] de blott långsamt kunde arbeta sig upp. Ännu efter fler[e] sekler stodo de så långt bakom mensklighetens fordna bild-ning, att samhälls-ideerna (hvilkas mer eller mindre ut-veckling ger egentliga måttstocken för all kultur) änn[u] blott voro liksom i sin första ljusning. I feodalismen fin-nes ej begreppet om stat, om det allmänna (res publica) såsom någonting helt annat än det privata. Den är e[j] annat än försöket att upprätta ett samhälle af *enskilda* för-bindelser, att bygga det efter ett slags familjeförhållande; ehuru feodal-systemet säkert är det sinrikaste försök som menniskan gjort på denna väg. Själsförmögenheterna voro således ännu blott litet utvecklade. Den andeliga princi-pen, som i religionen förklarade sig, var väl uppenbarad, men menniskan hade ej ännu sjelfständigt tillegnat sig den. Den yttrade sig derföre blott som den *högsta auktoritet* på jorden, hvars representant således *kyrkan* var. Denna sattes emot staten, emot det verldsliga väldet sattes ett andeligt; och att lägga det förra under det sednare, det var att låta andan herrska öfver verlden och köttet, det var att försona sig med himmelen och göra Guds rike gällande på jorden. *Lydnad* under kyrkan, nit för dess försvar var riddarens första pligt. Men då kyrkan före-stälde det gudomliga på jorden, så hade denna lydnad ingenting förnedrande; den var tvärtom enthusiastisk. Fin-nes derpå något lifligare exempel än korstågen? om hvilka en samtida författare yttrar sig, att det var som om hela Europa uppstått för att störta sig på Asien. De äro in-genting annat än uttryck af denna enthusiasm — ett rått försök att vinna det eviga lifvet — det barbariska slägtets blodiga försoning. Men en lydnad full af enthusiasm är,

blott med ett annat namn, *kärlek* — den eviga längtan, hvarmed menniskan söker den förlorade bättre delen af sin varelse, hvarmed hon sträfvar att återställa och njuta det *hela* af sitt väsende. Denna himmelska kärlek gaf äfven den jordiska kärleken en högre stämpel. Derifrån den egna karakter förhållandet emellan könen fick i detta tidehvarf, och den nästan afgudiska vördnad som det visade qvinnokönet. Skönheten var liksom en annan representant af det gudomliga på jorden, under hvilken den råa kraften lydigt böjde sig och i denna lydnad sökte förlåtelse och försoning. För Gud och sin sköna drog riddaren till blodig bragd, och bägge anropade han som skyddsmakter i striden. Af kärlek och religion, dessa den nya bildningens elementer, uppstod äfven en ny poesi, der de utgjorde den herrskande sinnesstämningen. Men vårt föremål är att efterse huru inbillningskraften der yttrade sig.

För den gamla poesien fanns egentligen blott *ett* under — naturens skapande ur-kraft, som den försinligade i olika förhållanden och gestalter. Då gudomligheten i hela naturen var inhemsk, så kunde högre varelsers verkningar i tingens gång ej anses för underbara. Detta inflytande var snarare under en sådan åsigt naturligt. Men af gudomen var numera ej verkligheten ett uttryck. Själen hade flytt derutur. Naturen var död och just derigenom dess förklaring efter nödvändiga mekaniska lagar till, åtminstone i sin uppgift; ehuru det ännu obildade förståndet ej klart tänkte sig den. Likväl skulle det eviga, andeliga herrska öfver det jordiska. Men på hvad sätt, då de numera äro åtskilda och motsatta? Jo, derigenom att det andeliga, som en öfvernaturlig kraft, egenmäktigt bröt in i naturens regelmässiga gång, liksom till trots af dess lagar. Men detta är det egentligen *underbara*. Detta var nu in-

billningskraftens utväg att bringa lif i naturen och ännu en gång göra den till skådeplats för poesien. Inuti och öfver den vanliga naturen upprättade den sig en annan natur af idel under, som beherrskade den förra. För att sinligt förklara sig detta, så måste den väl låta dessa underbara agenter framgå under någon *gestalt;* men denna gestalt måste åter, just genom sin onaturlighet, påminna om att de ej höra till naturen — ju mer fantastisk, ju sällsammare, desto bättre. Sjelfva bilden måste öfvertyga derom att inbillningskraften försökt det omöjliga: att gifva en ande kropp; — den måste, för att nyttja det egna ordet derför, vara *vidunderlig.*

Så fick man åter någonting likt en mythologi, men till princip och karakter helt olika de gamles, och som oftast var ingenting mindre än *skön.* Då riddaren drog ut till äfventyr och bedrift, var ofta hans mål ett förtrolladt slott af den renaste demant, med portar som gnistrade i rubinens färger, omgifvet kanhända af en lund der gyllene äpplen blänkte. Der hade en underskön prinsessa bortgråtit mången dag och längtat månget år ur sitt fängelse förgäfves. — Hvem gissar hennes brott? — Kanhända en afundsam Fé bortstal henne redan vid födseln, kanhända hon velat täfla med en annan i skönhet. En jätte är hennes förfärliga vakt, och kring slottet slingrar sig den etterfulla draken i rysliga ringar. Men riddaren bäfvar ej, han ropar Sankt Göran an, sänder en suck till den heliga jungfrun, och en dverg har i bergets djup smidt hans goda svärd. Ack huru många faror och frestelser möta honom ej under färden! Skogsfrun med sitt gröna hår ställer sig lockande på hans stig, eller har tomtgubben skämmt hans häst, eller skyggar den vid neckens skri ur djupet. I månens stråle ser han älfvor hålla

sin dans; ur mossiga grifter skrida bleka vålnader långsamt, ett spöke far med kall hand öfver hans rygg, och öfver hans hufvud rider en trollpacka på en qvast. — Man förvånas törhända öfver denna sammansättning af vidunderligheter; men hvem igenkänner ej dess särskilda drag i sagan? — Ej endast poesien hemtade sin näring ur det underbara. Sträfvandet derefter öfvergick äfven i det verkliga lifvet. Det irrande ridderskapet, det romantiska äfventyret med sin vilda, förvånande storhet, hörde till tidens seder och äro blott ett uttryck af samma syftning. Men då skaldekonsten aldrig kan förneka sin natur att harmoniskt sätta *alla* menskliga förmögenheter i verksamhet, och då detta slags underbara ej kan tillfredsställa inbillningen utan att med detsamma stöta förståndet, så insmög sig tidigt en tyst ironi i poesiens framställning af detta vilda, fantastiska lif. Den liksom smålog åt sina egna skapelser. Att denna ironi åter ej skulle blifva för högljudd, och verkan af hela dikten blott ett lågt belustigande vid det orimliga, det hindrade sjelfva denna poesis grundlynne, som är kärlek till det himmelska och eviga. De stora mästare som öfvat sig på detta fält och som till företaget medförde ett ljusare tidehvarfs tillgångar, förstå att på en gång vidga bröstet med en oändlig längtan, locka tåren i ögat och löjet på läppen. Enthusiasm och sansning, det tragiska och det komiska, religion och kärlek, fantastisk storhet och liflig ironi äro i deras underbara dikt på det innerligaste sammansmälta — till ett helt, der i barbariska former en sann och poetisk anda lefver, — till en bild, som man kanske lämpligast kunde kalla en förtjusande grotesk.

Men äfven den romantiska poesiens underbara morgondröm förgick. Begreppet vaknade och ropade åt menniskan: upp att pröfva dina egna krafter! Vi komma till

en ny epok, hvilken förkunnar sig genom lika vig
hvälfningar i den moraliska verlden som den förra: epo
af det *myndigt blifna förnuftet*. Den andeliga princi
för hela den nyare bildningen uppenbarar sig nu sj
ständigt inom menniskan sjelf och bjuder ej mera som
yttre auktoritet; anden är den frie herrskaren inom m
niskans bröst. Nu först känner hon sig sjelf som fri. H
vill begripa sig sjelf och sin verld, der hon genom f
nuftet känner sig boren att regera. Inom sig vill h
lösa alla motsägelser och sjelf skapa sin lycka. — D
finnes knappt i verlds-historien ett gladare, mer uppl
vande skådespel än åsynen af den vaknade friheten i he
sin ungdoms-styrka. Det är den unga örnen, som förs
ker sina vingar med lust och brinnande mod, och hva
blick spejar kring rymden, som vore den hans egendo
Slafven stod opp och återfordrade sina menskliga rättig
heter. Borgaren drog murar och vall kring sin stad
väpnade sig raskt att försvara hvad hans flit förvärfvat
förskansade sig och de sina inom ordning, lag och skrå
och steg djerf och lugn fram till thronen, vetande med
sig sjelf att hans händer väfvit dess purpur. Det för-
vägna, aningsfulla snillet tänkte sig nu först en ny verld
bortom den ocean som i årtusenden begränsat menniskors
syn — och fann den. Lugn mätte seglaren öppna okända
haf. Han hade aflockat naturen en hemlighet, stjernan
ledde honom öfver djupet, och Indiens skatter glänste ej
mer blott i forntida sägn; de röfvades att prunka i Eu-
ropas konungsliga krona. Det var som om nu först menni-
skan påfunnit att besegra naturen med dess egna vapen.
I mörkret af sin cell, vid lampans dunkla ljus, hade en
vettgirig munk sysselsatt sig med att blanda förr kända
ämnen — och detta ögonblick skapade den förstörande

materia, hvarmed menniskan spränger bergets inelfvor, och satte blixten i hennes hand, hvarmed hon förgör sina likar. I alla riktningar utbredde sig det väckta kunskaps-nitet med oöfvervinnelig spänstighet och kraft. Genom boktryckeriets förundransvärda konst fann det ljus, som den enslige lärde tände genom sina upptäckter, straxt en spegel i tusende själar. Naturen var ej mera för forsknings-andan någon belgedom; skulle den då skona något menniskoverk, vore det ock ett altare der fäder bedit? Den störtade hierarkiens tempel, uppreste i dess ruiner den fria undersökningens baner, och satte på altaret sin fackla. *Den* hade tändt en vådeld som slutligen i tretio år härjade Europa.

Det krig, på hvilket vi här närmast hafva afseende, var äfven den låga hvari den nyburna enthusiasmen förtärde sig. Den tändes för tankefriheten, genom den *enskildes* fordran af aktning för sig, såsom representant af förnuftet; det slöt med att göra *allmänna* intressen gällande och att förbinda Europa i ett stats-system. Men hvad är nu detta: att inbegripa mångfaldiga, enskilda intressen i ett omfattande helt? Det är väl ej annat än att uppfatta dem i ett gemensamt begrepp. Man tycker sig här blott se en operation af den förståndets förmåga som sammanfattar det mångfaldiga och förliker det enskilda i det allmänna. Menskliga förmögenheternas utveckling som filosofen spanar i sitt inre, den tyder verlds-historien i kolossala drag. Detta Europeiska stats-system, der det gemensamma intresset äfven vakade för det svagare samhällets rätt; det är ej annat än den tydligaste förklaring af *begreppets herravälde* [1].

---

[1] I feodalismen finner man intet uttryck af det publika såsom skildt från det privata. Det *allmänna* tyckes ej ännu vara till. I den form för samhället som nu uppkom tyckes åter det allmänna herrska för strängt och alltför litet akta det enskilda. Staten behandlade sina

I poesien röjde sig nu samma riktning som för öfrigt i tidehvarfvets gång. Den underkastade sig begreppet; den fordrade deraf sin *regel.* Men huru skulle hon få den, då poesiens theori var ett ämne hvarpå förståndet ej ännu försökt sig, och är en vetenskap som först sednaste tider, för att tillfredsställa denna fordran, skapat. Här kom henne lyckan till hjelp. Då det Österländska kejsaredömet, den sista, matta skuggan af det välde som en gång omfattade den kända verlden, slutligen försvann; så spridde några flyktingar från Bosforens förr lyckliga stränder i Italien kunskapen om sitt språk och sin forntids arbeten, samt beredde derigenom den händelse, att den gamla verldens poesi och konst uppstodo åter för att sedermera räknas bland de odödliga. Att af denna tid rädda alla minnesmärken som barbariet skonat, blef nu snart en allmän traktan. Virgilii namn nämndes åter i detsamma Rom der Petrarca kröntes, och den gamle Homerus stod opp från skuggorna och hördes ännu ibland de gudar han besjungit. Apollo och Venus höjde sig ur gruset i samma ungdomsskönhet, hvari konstnären dem bildat. Jupiter sände ännu den blick, för hvilken himlen och stormarna lugnade sig [2], och visheten hade ej upphört att stråla från Minervas panna. Herodotus berättade om Marathon och Thermopylæ. Livius

borgare som ett dödt begrepp: de skulle blott vara ett medel för dess afsigter. Den individuella friheten hämnade sig hårdt nog. Ty i stället att i de gamles stater *författning* och *seder* voro på det innerligaste förbundna, så togo här sederna en helt annan väg än lagen; och lagen såg sig tvungen att öfverse dermed. *Hedern,* som spelar en så stor roll i de moderna staterna, bjuder ofta helt annat än det som är lagligt. Hafva ej alla Europas författningar förgäfves väpnat sig mot bruket af *duellen?*

[2] »Quo cœlum tempestatesque serenat». Virgilius.

Livius förtäljde den eviga stadens öden, och Cæsars namn tog från Capitolium åter besittning af verlden.

Till dessa mönster slöt sig den nyare poesien och konsten, och bland alla afvägar och så ofta förändrade riktningar är detta ett mål, till hvilket de beständigt återvändt. Det ihärdiga bemödandet att härma de gamle är hos dem det enda varaktiga, sig alltid lika draget; och så länge enthusiasmèn ej lemnat det menskliga sinnet, rådfrågade den moderna andan, så i vitterheten som den bildande konsten, fritt och lyckligt nog de antika mönstren. Men i sjelfva verket tycktes det som poesien, då hon måste underkasta sig begreppet, kom i tjenst hos en ganska egensinnig herrskare. Hennes reglor voro aftagna från de gamla mönstren, ej sjelfständigt tillkomna genom bildningens naturliga gång, och, då de emellertid antogos på auktoritet, så kunde förståndet vid dem hafva mer än ett *om* och *hvarföre*. Först och främst: *om* dessa reglor voro verkligen tagna från de gamle, *rätt* studerade och förstådda; — sedermera, i fall äfven så förhölle sig: *hvarföre* just dessa reglor voro de säkra och rätta. Af färdigheten att dömma efter reglor uppkom väl en egen förmögenhet, som man kallade *smak*. Men med begreppen förändrade sig smaken; och denna domare, som så ofta ombytte sin lag men aldrig nedstämde sina anspråk, behandlade ofta poesien utan skonsamhet. Än hade hon följt orätta reglor, än iakttagit en och vårdslösat en annan, än åter underkastat sig alla; men då var hennes regelmässighet utan lif och behag, en ytlig härmning utan värde. Då en ny smak uppkom, så förvånade sig den gamla smaken; och, emedan reglorna hos honom hunnit bita in och hårdna till natur, så ropade han gemenligen att den

nya smaken ville förändra den evigt lika, allmänna mennisko-känslan. Emellertid förändrade han henne, för att behandlas på lika sätt af sin efterträdare; och ingendera förmärkte att de blott följde det herrskande och sig förändrande begreppet. Dessutom, ehuru poesiens område förknappades allt mer och mer, så blefvo likväl inom detta område stränga skiljemurar uppdragna. Sjelfva diktarternas indelning, för att ej ingå i någon undersökning om dess allmänna grunder, hade åtminstone hos de gamle en i naturen och tidens bildning grundad uppkomst. *Hymnen* stämdes der verkligen opp i templet, och *odet* tolkade vid offentliga lekar segervinnarens och nationens pris. *Dramen* och *epiken* voro bägge på det närmaste förenade med folkets minnen, seder och tänkesätt. Hos de nyare ej så. Men förståndet fann behag i dessa delningar, emedan det derigenom i fantasiens dunkla land hade något bestämdt att fästa sig vid, hvarefter det kunde ge konsten föreskrifter. Den djerfhet och utflygt som af gammal häfd tilläts i *lyriken* blef på *scenen* en dödlig synd. Den *komiska* och *tragiska* sång-gudinnan vågade ej mer med hvarannan hafva någon gemenskap; och den stolta *epopén* måste gå sin högtidliga gång genom tolf eller tjugefyra sånger, utan att någon gång töras kalla det milda, visa löjet på läppen. Emellertid kringskars alltmer poesiens hela rike. Det underbara romantiska lifvet flyktade ur naturen för forskningens skarpa öga. Religionen blef alltmer ett naket föremål för förståndet; och sjelfva språket, upptuktadt i undersökningens stränga skola, vägrade att mer låna sig åt fantasiens bildrika lek. För att på något sätt hemta näring, för att undvika döden, gjorde också poesien verkligen Herkuliska försök. Hon vågade sig utom tidens gräns. Hon uppsteg till himmelen och sjöng andars och

menniskors fall; hon nedersteg till helvetet, hon uppgaf sin natur att behaga fantasien, och sökte ersätta detta genom intresse för förståndet; hon lånte sig åt filosofien som medel; hon lärde sig moral för att röra hjertat, och god ton för att töras visa sig i stora verlden. Hon var än hedning, än christen; hon sökte upplifva än söderns myther, än åter den nordiska fornålderns vilda gestalter; men ingendera *lefde* mera i ett folks seder, tro och begrepp. Hvad var det då hon sökte öfverallt och öfverallt ej tycktes finna? *Hon sökte en verld för inbillningskraften*: hon sökte i hela skapelsens omkrets sitt förlorade hem. De mäktige på jorden förbarmade sig öfver den värnlösa. Hon upptogs på furstars knä och firades i hofvets salar och sjöng förtjust om gyllene tider; tills hon märkte att hon helt och hållet aflägsnat sig från naturen. Förskräckt flydde hon i skogen och gömde sig på landet; men landets åboer förstodo ej mer hennes sånger. Hon var och förblef en *lärd konst* utan något allmänt, lefvande intresse. Men har hon någonsin annorlunda varit? torde någon invända. Svaret ligger öppet i de gamla folkslagens historia för en hvar som ej sjelf så hos sig dödat all inbillningskraft, att han ej mer förstår dess verkningar. Eller var ej poesien i Grekland populär? Lefde hon ej i folkets mun och hjerta? Äfven i sednare tider bland de nationer, hos hvilka fantasien är outrotlig, finner man ej något dylikt? Bevarades ej Ariostos sånger i det Italienska folkets minne? Högmodades ej äfven den lägre Spanioren öfver sin Cervantes? och söker han ej ännu genom enkla sånger vid cittrans ljud att beveka sin älskarinnas hjerta?[1]

---

[1] Man kunde säga att poesien är den populära filosofien, sanningen som i dikten fått kropp och färger. Den förblifver således,

En annan mening, kanske allmän nog, är ännu mera fiendtlig mot all inbillningskraft och sjelfva poesiens väsende. Det är den: att poesi i sjelfva verket är menskligbetens barndoms-joller, som den växer ifrån vid manliga år. *Då* är denna lek menniskan ovärdig, och kan högst anses för ett oskyldigt tidsfördrif som hon tillåter att uppfylla sina tomma stunder. Detta är en mening, mot hvilken jag på det strängaste måste förklara mig; om man också här ville förebrå mig att jag nyttjar den rättighet att *påstå* som jag i vår inledning förbehöll mig. Poesien är ej *ett* tidehvarfs kortlifvade barn, som måste dö i ett annat. Hon är jemnårig med menskligheten, lika evig som förnuftet, hvars klaraste spegel hon aldrig upphör att vara. Hon vexlar blott former och gestalter; hennes anda är alltid densamma, hennes bemödande alltid ett: att uppfatta och bevara de aningar, de föreställningar, det oändliga hopp, hvarigenom hon hänger tillsammans med en högre osynlig verld, som utgöra den dunkla kedja hvarmed hon är fästad vid himmelen. I hennes sköt, som på den enda heliga, rena plats på jorden, har menniskan nedlagt denna sin dyrbaraste egendom. Alla religioner hafva från tidernas början klädt sig i hennes färger, och den heligaste religion i verlden försmår ej hennes språk. Hon är den enda som äfven har ett uttryck för det obegripliga, högsta, som alltid flyr utom begreppets bestämda gräns; den enda som äfven gör detta uppenbart i sina förtjusande bilder. Huru hon förmår detta, huru hon

---

enligt sakens natur, alltid den organ hvarigenom förnuftet talar till *folket*. Förgäfves söker man befordra dess upplysning i högre ämnen genom några små nyktra moraliska afhandlingar. Folket läser dem ej, och om det gör det, så leds det dervid och glömmer. Men ingen upplysning tränger dikten och sagan ur dess minne.

mäktar ingifva en oändlig anda i sina skapelser och liksom låta det osynliga framgå för ögat: detta under kan också blott tydas på det sätt, att hon är ett yttrande af den högsta förmågan hos menniskan, som man af ålder endast kunnat tänka sig såsom någonting underbart och gudomligt; med ett ord: att hon är ett yttrande af *snillet*. Det förstås att jag här tager detta ord i sin högsta, strängaste bemärkelse. Jag skiljer således snillet från det poetiska blotta anlaget. Utan all poesi i sin själ är svårligen någon enda menniska; åtminstone har hon först genom eget bemödande måst döda den. Jag skiljer äfven snillet från blotta talangen, som i sin allmännaste mening endast är färdigheten att utöfva ett begrepp, att sätta en theori i verket. Denna finnes ofta utan allt snille; äfvensom snillet stundom tyckes sakna all talang, då det också blott yttrar sig som en vild naturkraft och slutar med att förstöra sig sjelft. Det behöfver att förvärfva sig talangen; ty poesien är ej blott en gåfva af en högre natur, den är också *konst*, och kan i detta afseende ej egas utan att förvärfvas genom det allvarligaste bemödande. Då Prometheus af mullen formade menniskobilden, så var detta hans händers verk, men *lifvet* stal han från himmelen. Der snillet ger anda och lif, måste konsten ge ordning och regel. Från denna sida måste således poesien alltid vara öppen för begreppets ledning. Det är blott den skilnad emellan konsten hos de gamle och de nyare, att hos de förre regeln var gifven genom sjelfva bildningens naturliga gång och de lyckligaste yttre förhållanden: regeln var liksom sammanväxt med exemplet. Men hos de nyare var begreppet, då det förklarat sin sjelfständighet, liksom lemnadt på egen hand, måste inom sig sjelft uppsöka sina lagar; och man kunde så mycket mindre vänta att det i sina fordringar

af poesien skulle snarare komma till enighet med sig sjelft än i andra ämnen, som hon genom sin omfattning hör till de mångtydigaste föremål och ligger på ett fält hvars oändlighet tyckes gäcka all förståndets mätning. Den korta teckning af hennes sednare öden som vi utkastat innefattar ej annat än förståndets olika försök att ställa den sällsamma varelsen till reda och räkning och bestämma hennes gränsor och föremål: ett företag som var så svårt just derföre att hon är ett uttryck af det högsta i menniskonaturen, att hon fattar och sätter i harmoni alla dess förmögenheter, samt beständigt tyckes hela och återställa hvad begreppet begynt med att söndra. Men man må vara öfvertygad, att hvad det stränga begreppet förskyllat emot henne skall det en gång godtgöra. Det söker i detta som alla andra ämnen blott *enighet* med sig sjelft; ehuru det måst begynna sitt företag med att *söndra* och urskilja. Dess hela sträfvande tyckes i sjelfva verket syfta till samma höjd der poesien sig alltid befunnit. Hvad henne närmast angår, så skall en fullständig konstens filosofi, då den en gång är funnen, undandraga henne ett främmande begrepps egenmäktiga herravälde, och i stället för henne uppgifva lagar som, emedan de äro naturens, med detsamma äro hennes egna. Den skall ej derigenom kunna ge poesien något nytt lif; men fördomar och hvarannan motsägande fordringar skola ej mera förvirra konstnären. Den skall i smakens reglor afsöndra det som är blott tillfälligt från det nödvändiga, det som är mode från det som är natur. Men skall den också derigenom stadga en allmän smak? Ja, så vidt den beror på begreppets lagar. Kanhända den ej beror helt och hållet derpå. Dessutom är ju smaken just skickligheten att rätt tillämpa dessa lagar? Denna kan ej gifvas genom regeln. Låtom oss

efterse hvad detta innebär! Kanske det visar oss *inbillningskraften* under en ny synpunkt. Karakteren af den epok i historien som är närmast våra egna tider hafva vi funnit vara: begreppets sjelfständighet och herravälde, åtminstone sträfvandet dertill. Forskningen utbredde sig i alla riktningar; i synnerhet sökte den uppdaga naturen och beherrska henne genom ett rätt bruk af dess egna krafter. Denna öfverlägsenhet är just sednare tiders stolthet och det ämne hvari upplysningens tidehvarf helst hört sitt beröm förklaras. — Vårt stora företräde, har man sagt, ligger i det *praktiska*, i användbarheten af våra vetenskaper och i de förvånande verkningar som vi derigenom kunna åstadkomma. Men eftersinnom om ej inbillningskraften — en förmåga som den nyttiga vetenskapen aldrig ansett med godt öga, emedan hon från uråldriga tider gerna drifvit sitt spel i dikternas rike — undersökom om ej inbillningskraften delar äran af denna kunskapernas nytta och användbarhet. — All theori, hon må nedlåta sig så djupt som möjligt, kan likväl endast ge allmänna reglor; hon kan omöjligen uppgifva alla tillämpningens särskilda fall. Likväl är det i tillämpningen på det enskilda fallet som hela hennes användbarhet ligger. Huru blir då denna öfvergång från det allmänna till det enskilda möjlig? Hvad förbinder theorien med praktiken? Det kan ej åter vara theorien. Det måste nödvändigt ske genom en förmögenhet som, emedan hon på en gång omfattar det allmänna och enskilda, kan öfvergå från det ena till det andra; som, med ett ord, kan *försinliga regeln*. Och denna förmögenhet är ingen annan än inbillningskraften. Vi hafva kallat henne en *underbar* förmåga, och vi kunna nu genom exempel ur sjelfva hvardags-erfarenheten bestyrka detta omdöme. Ty vid nogare eftersinnande ligger i sjelfva detta

uttryck: att försinliga en regel, en motsägelse för förståndet. För det äro det allmänna och enskilda, begreppet och det särskilda tinget eller fallet, nödvändigt hvarannan motsatta: att begreppet är *allmänt* och tinget *enskildt*, är just hvartderas kännemärken. Likväl kunna vi ej fälla ett enda omdöme utan att öfvergå från det ena af dessa motsatta till det andra; och öfvergången är blott möjlig genom en operation af inbillningskraften, af hvilken man vanligtvis ej har något medvetande. Äfven der theorien är blott beskrifning, t. ex. af förfarandet vid ett mekaniskt arbete, så kan likväl konstnären ur beskrifningen blott hemta *begrepp* om förfarandet; för att kunna arbeta måste han göra ett utkast deraf i inbillningen, det vill säga, han måste för sig sjelf försinliga regeln. I den bildning som menniskan ger sig sjelf, och som således alltid i någon mån måste vara arbiträr, är det naturligt och blott en följd af hennes egen inskränkthet att hon börjar med att utbilda sig *ensidigt* och uppodla en förmögenhet på de andras bekostnad, och att den herrskande förmögenheten således undertrycker de andra. Man kan derföre anse det som en följd af förståndets egen konseqvens, att det sökte göra inbillningskraften så umbärlig som möjligt; och, då genom *beskrifning* tillämpningen af begreppen går lättast, att det sökte bringa all vetenskap till en blott beskrifning af facta, för att på visst sätt göra theorien handgriplig. Så blef fysiken en blott beskrifning på experimenter. För filosofen blef menniskan blott den mest sammansatta af alla machiner, och filosofien bestod endast i ett uppräknande af de särskilda ting som för det enkla betraktandet förekommo inom denna machin. Moralen blef nästan helt och hållet historia, en berättelse om hvad menniskor i alla tider funnit vara bäst och nyttigast, och som, naturligtvis,

fven hädanefter skulle blifva det. Det var blott den gensinniga mathematiken som alldeles ej ville uppge sina nspråk på att vara ren vetenskap. Med ett ord: emedan etenskapen ändå skall vara en regel för erfarenheten, så nsåg man bäst att göra sjelfva erfarenheten till regeln. Det vanliga förståndet, som i höjden af sin makt kallade sig sjelft för filosofi, hvarigenom allt blef filosofi och filosofien intet, ansåg nu som sin alldeles egna ära att det indtligen gjort denna vetenskap, om hvars förmenta hemligheter man i alla tider haft så mycket att säga, för första gången populär och så allmänt begriplig, att en hvar kunde medhinna att vara filosof jemte allt annat som han skulle vara, och poesien, hvars natur det alltid varit att göra filosofien populär, att försinliga dess ideer, fanns nu i detta afseende helt umbärlig. Genom allt detta satte man sig dock så småningom allt mer i motsägelse med det af fördomar och missbildning oförderfvade, verkligen *sunda förnuftet*. Det kunde ej gå in derpå att all mensklig tankeförmåga vore inskränkt inom sinneverlden. Genom aningar, känslor, sitt dyrbaraste hopp fann det sig förenadt med en högre. Hvadan kommo då dessa? Var då menskligheten ej annat än ett fragment, hvars ena sida blott var läslig? Var på den ena sidan allt ljus, på den andra allt mörker? Och om ljuset fanns, hvarifrån kom det då? En helig skrift kallade gudomligheten för ljusets fader. Det kunde ej gå in derpå att den odödliga anden skulle taga högsta regeln och målet för sina handlingar i en erfarenhet der blott det förgängliga förekom. Dessutom skulle man ju handla för att först få erfarenhet? Huru kunde då handlingen få sin regel af en erfarenhet som först genom den blef möjlig? Så dömde det enfaldiga, naturliga förnuftet. Det gick an för den så kallade upplysningen att

så mycket som möjligt förenkla all konst till mekanisk färdighet och göra vetenskapen till dess handtlangerska; den stora konsten att *lefva* förblef ändå en *fri konst*, der regeln blott kunde gifvas i sin högsta allmänhet, der tilllämpningens hela oändliga omfattning måste lemnas åt den handlandes omdöme.

Omdömet är den förmåga som tillämpar regeln till det enskilda fallet. Att denna förmåga helt och hållet beror på inbillningskraft (den är inbillningskraften i begreppets tjenst), det hafva vi redan genom exempel visat, och vi skola här se det ur en högre synpunkt. Att det moraliska förnuftsbudet är allmänt gällande och af alla kändt, det medger en hvar. Hvar menniska kan vara moralisk; ty hon eger det i sin fulla, fria förmåga att handla efter sin renaste, bästa öfvertygelse. Emellertid kan man äfven göra det *rätta* mer eller mindre väl. Huru skulle eljest gerningar, gjorda i den största välmening, den bästa afsigt i verlden, ofta med skäl kunna tadlas? Man säger om en person som är föremålet för ett sådant tadel: han mente väl men har dömt illa. Svårigheten här, som vid all kunskap, ligger i tillämpningen. Denna tillämpning beror helt och hållet på omdömes-kraften; och man medger tillika att denna förmåga väl genom öfning kan skärpas, men alldeles ej gifvas der hon ej finnes; den kan ej genom begrepp ingjutas, den kan ej *läras*. Men detsamma medger man också om inbillningskraften. Den kan ej heller genom lärdom bibringas, den kan ej heller gifvas der hon fattas i det ursprungliga anlaget. — Hvad skiljer nu de personer som i den moraliska verlden frambringa stora och förundransvärda verkningar? hvad skiljer hjelten och statsmannen från hopen af menniskor? Är det ej denna omdömeskraftens snabbhet, säkerhet, lif, som gör att de i alla för-

hållanden, i underhandlingens oberäkneliga gång som i slagtningens starkaste eld, på en gång finna hvad de böra göra, och ej behöfva påminna sig reglor och uttänja dem till användning? Regel och tillämpning stå på en gång för deras lifliga tanke, som om de sett dem i en *åskådning:* en enda blixtrande bild omfattar bägge. Man kan säga att handlingen i dessa sällsynta själar födes fullgången och ej är ett alster af en afsigt, som fordrar tid i utförandet. Men nu — igenom hvilken förmåga äro dessa under möjliga, om ej genom den egentligen skapande förmågan hos menniskan, inbillningskraften, som i sin högsta bemärkelse är *snillet?* Det synes som om de undransvärda menniskor, som framför andra förtjena detta namn, omedelbarligen rörde vid tingens väsende, då vi andra ej komma längre än till ytan. Då vi ur det enskilda fallet söka göra oss en regel, ett begrepp, och med eftertanke ur begreppet leta oss fram till dess användning, så tyckes för dem tanke och sak blott utgöra *ett* helt. De sluta ej till sanningen, de *se* henne. Man kan der, hvarest genom naturens gunst strålarne af all mensklig förmåga så träffa tillsammans liksom i en brännpunkt, ej göra någon delning af förmögenheter. Men eljest beror i menniskans bildning allt på harmonien dem emellan. Förstånd utan inbillningskraft är *platthet*, inbillningskraft utan förstånd är *svärmeri* [*].

[*] Så besynnerligt det låter, kunde man säga att förstånd utan inbillningskraft är *dumhet*. Dumhet är brist på omdöme. Man kan väl ge en dum menniska begrepp, men man kan ej ge henne omdöme. Inbillningskraftens herravälde är åter förstörande derigenom att den *diktar i handling*, och således inrättar lefnaden efter blott imaginära förhållanden. I poesien diktar den äfven; men dessa bilder, hvari den högre osynliga verlden uppenbaras, förefalla som dikt blott i motsats med den vanliga, verkliga verlden,

Till besvarandet af den fråga som utgör vårt föremål var nödvändigt att först känna hvad inbillningskraften är för en förmögenhet. I stället för att ingå i en theoretisk undersökning deraf, hafva vi i stället lemnat ett utkast till hennes historia. Vi hoppas att ingen förebrår oss för det vi tagit denna väg, då vi hafva en fråga i mensklighetens uppfostran att afgöra, och hela historien i sjelfva verket är en berättelse om denna uppfostran. Vi kunna således förmoda att vi i vår korta öfversigt funnit alla anledningar till svaret. Den har visat oss inbillningskraften under tre epoker, i alla tre under särskilda synpunkter, hvilka vi ännu en gång vilja påminna oss, och dervid följa en motsatt ordning med den vi iakttogo vid öfversigten, började med de oss närmaste tider. Vi funno der sist inbillningskraften såsom medlerska emellan all theori och praktik; i hvilken egenskap vi nyss betraktat den. Den näst föregående epoken var den, då menskliga begreppet ej ännu vågade mäta naturen och sig sjelft på egen hand, utan böjde sig under en andelig öfvermakts auktoritet. Vi sågo der inbillningskraftens försök att i det underbara gifva det andeliga ett uttryck i naturen. Vi sågo tillika att begreppet ej mäktade fatta detta andeliga; men att det fanns för känslan och tron såsom någonting gudomligt. Känslan och den kunskap som stöder sig på känsla, eller tron, äro väl ej åtföljda af någon klar föreställning om deras föremål; men för att blott vara åtföljda af medvetande, måste likväl detta föremål utom dem *vara till* för

emedan poesien ger bild och gestalt åt det som *der* eljest ej har något sinligt uttryck; — då deremot ur en annan synpunkt, t. ex. religionens, den osynliga verlden är det väsendtligt verkliga, och sinneverlden blott en skugga, en dikt, som i ett annat lif upplöser sig och försvinner.

någon förmögenhet. Här var föremålet oändligt, gudomligt, och kunde således ej heller upptagas i begreppet, som blott fattar det *bestämda*. För hvilken förmögenhet fanns då föremålet för denna inre känsla, så att en tro derpå blef möjlig: denna tro, för hvilken martyren leende dog bland lågorna, riddaren offrade sitt lif, och religionsläraren bland barbariska folkslag trotsade döden? Det fanns blott för inbillningskraften: den enda förmåga som ej skygger tillbaka för det oändliga; och jag kan nu anse hennes natur vara nog känd för att ej härigenom utsätta mig för förebråelsen att vilja lägga föreställningen om det högsta tanken hinner i en förmögenhet som vanligtvis anses för blott *diktande*. Den första epoken var åter den då menniskans sinliga och andeliga förmögenheter ännu ej tycktes vara skilda åt, utan verkade gemensamt och som ett helt. Den unga, bildrika tanken kunde då således ännu ana gudomligheten i sjelfva naturen, liksom inom sinlighetens område, och inbillningskraften lyckligast åstadkomma den för begreppet ensamt ej förklarliga skapelse, hvarigenom den ger det oändliga ett sinligt och synligt uttryck. Men detta uttryck är ej annat än det *sköna*, och det sköna finns ej för förståndet, utan för inbillnings-gåfvan; ty vore den ett föremål för begreppet, så vore *smaken* blott kunskap, och man skulle kunna *bevisa* att någonting är vackert, hvilket är omöjligt. Denna bildning var de gamla folkslagens, hos hvilka man äfven vet att de sköna konsterna blomstrade i en förträfflighet som de sedermera aldrig återhunnit. Vi hafva således i denna öfversigt funnit inbillningskraftens inflytande på *vetenskap*, på *religion* och på *skön konst*: just de tre synpunkter under hvilka vi nu skola betrakta den i frågan om dess verkan på menniskans moraliska uppfostran.

Här möta oss straxt de frågorna: hvad är uppfostran? och huru skall den inrättas för att få namn af moralisk? Uppfostran är ej annat än utveckling af menskliga förmögenheterna. Men då alla dessa tillhöra en varelse hvars sjelfva grundförmåga det är att vara *fri;* så följer af sig sjelft att denna utveckling ej kan annat än sjelf vara det; ty det är just friheten, sjelfständigheten, som skall utveckla sig. All bildning är blott denna sig sjelf bildande inre kraft, som genom ingen främmande åtgärd kan ingjutas; den kan i allt yttre blott få anledningar till verksamhet och ämnen derför. En uppfostrare borde aldrig glömma att han har en fri, odödlig varelse under sin vård, som *sjelf* en gång måste ansvara för sina gerningar, som oaktadt allt hans bemödande en gång går sin egen väg till lycksalighet. I stället att göra den blott till èn pregel af sina reglor och sin konst, bör hela hans arbete syfta derhän att den unga menniskan må blifva ett uttryck, så kraftigt och fullständigt som möjligt, af allt hvad hon genom naturen var ämnad att vara. Hela hans medverkan måste inskränka sig till att för denna utveckling undanrödja hindren. Han måste nyttja den största varsamhet att ej till naturens egna hinder lägga konstens; mån om att bilda, bör han bäfva för att missbilda. Om således all uppfostran till sin verkan, genom sakens natur, är och måste blifva *indirekt*, så är det klart att, om det funnes en egentligen moralisk uppfostran, den måste vara det allramest. Om man också utifrån skulle kunna ge en menniska allt annat; *en god vilja* kan ingenting i verlden ge henne, utom hon sjelf, derom kommer man öfverens. Ty tvingar man henne att handla på ett visst sätt, så *vill* hon ju icke? och kan tvånget, det må vara af hvad beskaffenhet som helst, bita in i hennes natur som vana, så sker det ju blott deri-

genom att hon uppgifvit allt anspråk på egen vilja. Huru det således, i sträng mening, kunde finnas ett särskildt slag af uppfostran under namn af moralisk, det kunna vi åtminstone för det närvarande ej inse. Deremot, om man skall bibehålla denna benämning, så tyckes det som om all sund uppfostran i hela sin omfattning borde inbegripas derunder. Den är konsten att undanrödja hindren för menskliga förmögenheternas utveckling. Men just genom dessa förmögenheters kraftiga och fulla utveckling blifva de mot ändamålet svarande medel för den förmåga som skall använda dem alla, just derigenom blifva de dugliga redskap för *viljan*. För att kunna sjelfständigt verka, behöfver hon ledighet, kraft och en sammanstämmande utbildning hos dem alla. Men öfverensstämmelsen kan blott finnas der de alla äro verkligen utbildade. Hvilken vigtig plats inbillningskraften intager bland dessa förmögenheter, det hafva vi redan tillräckligt insett. Att en uppfostran som ej allenast vårdslösade denna förmåga, utan kanske tvärtom sökte binda, kufva och döda den, således på ett eller annat sätt skulle förlama sjelfva viljan, det kunna vi gissa. Att uppdaga dessa sätt, att uppspana denna verkning i alla sina förderfliga följder, blir vårt föremål. Det är derföre naturligt att vi komma att mer uppehålla oss vid uppfostrans fel än dess dygder. En god uppfostringslära är först och främst den som känner bristerna i en elak; och i allmänhet, samt i synnerhet i uppfostrans närvarande konstlade skick, kan den mindre vara en konst som vet hvad man skall *göra*, än en konst som känner hvad man bör *underlåta*.

I sin allmännaste bemärkelse är uppfostran lika gammal med menskligheten sjelf. Det föregående slägtet uppfostrar det uppväxande, lemnar det i arf sin upplysning,

sina seder; och den unga generation som nu blomstrar opp i ljuset skall med allt hvad den verkat också en gång blott lefva i minnet af en yngre, som helsar de i skuggan försvinnande för förfäder. Så leder sig bildningen oupphörligt genom tiderna från far till son; och den som gjort väl mot sitt slägte kan trösta sig med den tanken att, om han dör, skall hvad han gagnat lefva; det sänks ej med honom i mullen, det är helgadt för evigt åt dagen och skall tyst sprida sitt inflytande ända till den aflägsnaste framtid, då kanske han sjelf och hans namn och hans tider äro förgätna. Historien är ej annat än berättelsen om denna tradition, hvarigenom odlingen oafbrutet fortsätter sig från slägte till slägte. Äfven den enskilda menniskans uppfostran kan blott sägas vara slutad med lifvet. Friheten bildar sig blott vid frihet, som ljus blott tändes vid ljuset; och en menniskas hela lefnad är ej annat än sträfvandet att i striden af viljor också bibehålla sin, att inskränka andras frihet för sin egen skull och sin egen för andras skull, och att i detta slags kamp försvara sig för otillbörligt inbrott, eller, hvad man kallar, upprätthålla sin karakter.

Men egentligen är uppfostran blott derigenom möjlig att menniskan är *sinlig* innan hon blir *förnuftig*, och att hon derföre måste stå under förmynderskapet af en annans förnuft till dess hennes eget utvecklar sig. Innan hon får *vilja* har hon *begär*. Hvad bör då uppfostran göra dervid? Skall hon förhindra att ej begären beherrska barnet? Det kan hon ej; och om hon kunde, borde hon ej vilja det. Äfven sinlighetens friska utveckling hör till den fullständiga menniskan, och under onödigt tvång och ständigt öfverhängande stränghet förvissnar den glada oskulden.

Likväl

Likväl är allmänna lagen den, att sinligheten skall stå under förnuftets lydnad Men medvetandet af eget förnuft har ju ej barnet? Kanske det dock eger en aning om ett förnuft utom sig. Äfven i sin första knopp skiljer sig menskligheten från djuret, redan i den barnsliga sinligheten ligger en dunkel ljusning af den förnuftiga naturen; och, om ej så vore, huru skulle den någonsin kunna utveckla sig? Ty förnuft kan man ej utifrån ingifva någon varelse. Barnet anser sig naturligtvis utgöra ett med föräldrarne. Det är med dem förenadt ej blott genom behofvet och det fysiska beroendet, som det hvarje ögonblick erfar; det känner för dem äfven kärlek och ett slags instinktlik aktning, som yttrar sig i öfverlåtande, undergifvenhet, lydnad. Denna otvungna *lydnad* är hos barnet den första ljusningen af en högre natur; i den ligger den första dunkla aningen om detta högres herravälde, och den oskyldiga varelsen, som med gränslöst förtroende blickar opp från sin faders knä, hyllar redan ovetande förnuftets majestät. Det är dess representanter som föräldrarne äro för barnet. Sinligheten beherrskar barnet och kan ej undgå att göra det; men den första lexa af förnuft som man kan gifva det (och det eger en förundransvärd skarpsinnighet i detta fall) är att det alltid ser: *att dess begär ej beherrska föräldrarne.* Men då sjelfva förtjensten och det enda förnuftiga i lydnaden är att den yttrar sig otvunget, så följer af sig sjelft att man så mycket som möjligt bör undvika att utkräfva den med tvång, minst genom egenmäktiga bestraffningar, och framför allt ej i vrede. All tygellös passion förnedrar, och barnet som, likt alla svaga varelser, af naturen fått till sitt försvar en instinktartad slughet, underlåter aldrig att draga fördel af en sådan för-

nedring hos sina beherrskare. Men om begäret yttrar sig i vanart och skada, huru skall tvånget undvikas? Det kan ej undvikas; men huru det skall utöfvas, det lär oss naturen sjelf, som sätter en gräns för allt begär i den inskränkta förmågan att uppfylla det. Om barnets begärelser vilja herrska öfver andra, låt det blott känna sin egen vanmakt, derigenom att man behandlar dess anspråk med likgiltighet! Om det missbrukar någonting, låt det få umbära det! Det lyder då ej egenmäktiga befallningar, som det ej begriper och likväl vet att gäcka, det lyder naturen, det lyder den samma *nödvändighet* i hvars stränga skola det under hela sin lefnad ändå skall tuktas och som obevekligt sätter en gräns för begärelsernas omåttlighet i menniskans inskränkta krafter att uppfylla dem. Då ingen varelse är mer beroende än ett barn, så är också ingenting lättare än att kufva dess okynne genom den på ögonblicket inträdande erfarenheten af dess verkliga oförmåga. Ingenting är för det barnsliga förståndet klarare än att det, hvarmed man felat, dermed skall man också straffad varda. Det kufvar härigenom verkligen sig sjelft och brytes ej af egenmäktiga och barbariska straff, det handlar ej blindt efter främmande reglor, det ledes redan af *egen erfarenhet*. Att styra och rikta denna erfarenhet så att den likväl aldrig upphör att vara barnets egen, det är uppfostrarens stora och svåra konst. Lik den gudomliga försyn, som tillbedd men osynlig vakar öfver menniskors öden, lemnar dem sin frihet, men leder deras gerningar till det sanna goda, som han allena känner; sådan bör äfven en fars omsorg — en svag liknelse af den gudomliga visheten — vara öfver sitt barn, för hvars oskyldiga sinne ännu ingen annan skyddsgud finnes. Han bör aldrig glömma att föräldramakten är förnuftets egen; han

bör äfven aldrig förgäta att det är *till förnuft* som föremålen för hans ömhet skola uppfostras, och att frihet är förnuftets element. Men han skall då icke heller genom någon klemighet afhållas från att låta barnets begär tidigt underkasta sig den oblidkeliga nödvändighetens lag, som det ändå förr eller sednare skall erfara, — under det att känslan af hans ömhet försäkrar det späda sinnet att allt är gjordt för dess eget bästa, och det i en mors vårdande kärlek har en förebild af den huldhet hvarmed naturen kan förljufva sjelfva nödvändigheten, ersätta umbärandet och låta hoppets stråle spegla sig i sjelfva tåren. Menniskan växer aldrig ifrån dessa bilder af den unga inbillningskraften. I grafvens som i vaggans grannskap åkallar hon en högre makts beskydd under en *faders* vördade namn, och igenkänner, under alla lifvets åldrar, i naturens välgerningar blott en *moders* oändliga kärlek.

I förkunnandet af denna första uppfostrans riktiga grundsatser har menskligheten redan haft sin apostel. I Rousseaus skrifter äro de lagda för dagen med så mycken klarhet, kraft och ovedersäglig sanning, att blott en inrotad fördom kan bestrida dem. Kanske utgöra de hans största förtjenst om sitt slägte. Han skall länge blifva föräldrars säkraste ledare. Han har lemnat omsorgen om sin odödlighet åt den skönaste egenskap i menskliga naturen — åt den moderliga kärleken.

Men om uppfostrarens konst består deri att återvisa begäret inom måttans gräns, genom känslan af krafternas otillräcklighet, och han i detta afseende ej lägger det under några egenmäktiga, utan under naturens lagar; så är lika klart att han i begreppets utveckling måste iakttaga *dess* lagar. Här gäller den satsen utan inskränkning, att man begriper platt ingenting annat än det man sjelf på-

funnit. Jag kan lika litet se med en annans begrepp som med en annans öga; ehuru en annan kan leda min uppmärksamhet. *Ordet*, det må ljuda från läppen eller i bokstäfver vara uttryckt på papperet, kan ju ej ge mig begreppet? Det förutsätter tvärtom ett begrepp, utom hvilket det vore ett tomt ljud utan betydelse. Ord i tal eller skrift betyda något då de hos mig väcka samma tankeföljd som hos talaren eller författaren; men denna tankeföljd finnes ju ej för mig om jag ej sjelfständigt frambringar honom hos mig sjelf, hvartill en annans ord blott kunna ge mig anledningen? I annat fall äro de ljud eller tecken, hvilka väl, som sådana, kunna qvarhållas i minnet, men äro ett intet för förståndet. Äfven med det blott historiska i mina kunskaper förhåller det sig på samma sätt. Verlds-händelserna finnas egentligen icke *för mig*, utan så vida de hos mig väckt och utvecklat begrepp, så vida de verksamt gripit in i min bildning; eljest äro de blott nakna facta för minnet utan sammanhang sins emellan eller med mig, och utan allt väsende. Men som läsning är ett vida konstigare medel för tankens väckande och meddelande än tal, så följer af sig sjelft att den första undervisning bör vara muntlig. Till och med det första elementariska af all läsning torde böra uppskjutas tills kunskapsbegäret och omdömet vunnit så mycken styrka att de kunna ge lif åt den döda bokstafven, och tills lärjungens egen ifver begär detta medel. Och under en klok uppfostrares ledning infinner sig detta ögonblick af sig sjelft. Lärjungen begriper då redan det blott mekaniska, som ett medel att förvärfva kunskaper, och för dröjsmålet skall man ersättas derigenom att framstegen nu blifva snabbare och lifligare. I allmänhet kan man ej nog sorgfälligt bevara det unga sinnet för den fördomen att ordet

och bokstafven äro kunskap: en fördom så onaturlig, att den blott kan inpreglas genom våld på sjelfva förmögenheternas utveckling, och derigenom att man nedtynger det unga sinnet under en mängd ord och lexor, hvarvid det ingenting fattar mer än ledsnaden och mödan. Det förtvinar under denna tunga rustning och kanske bibehåller för alltid spåren af sin sjuklighet. Huru mången läser ej i hela sin lefnad blott orden i böcker, emedan man ifrån början vande honom att hålla till goda ord utan mening? Huru mycket ofog drifves ej i allmänhet med läsning? Huru många bringa den uppväckta, verksamma sinnesstämning till läsningen af en bok, som fordras till förrättande af det lättaste arbete? — Arbete! Kanske mer än en förundrar sig deröfver att detta ord kan lämpas hit? Att läsa är ju för mängden alldeles detsamma som att hvila tankarne? Ty det är ju i boken som en annan åtagit sig att tänka i läsarens ställe? Och hvaraf kommer en sådan mening, om ej deraf att man i allmänhet lär mycket för tidigt att läsa, innan man ännu har den dunklaste aning att det är ett medel att förvärfva kunskaper, långt innan ens eget kunskapsbegär drifvit en att söka detta medel, vida tidigare än den anda är väckt som ensam kan ge bokstafven lif och utan hvilken bokstafven dödar. Vettgirigheten är denna lefvande anda. Den är barnet efter en viss ålder naturlig och förekommer blott derföre i allmänhet slöare, att man redan genom en otidig och obegriplig förklaring i lexan och boken qväft sjelfva frågan. I naturens lefvande bok, i det enklaste samhällets — i hushållets gång och särskilda arbeten, i den lilla kretsen af barnets sysslor, lekar och nöjen, der är det fält, hvarest det bör hemta sina första kunskaper, och der det förvärfvar de enda som för dess fattningsgåfva ega kraft och betydelse.

Det är der som tusende föremål väcka dess nygirighet och forskning, der tusende naturens och samhällets under, för hvilka vanan gjort den uppväxte likgiltig, träffa det späda, oförsökta sinnet i hela nyhetens kraft och reta dess undersökning. Det är der som läraren finner så många tillfällen att öfva dess omdöme, leda dess forskning, och ur barnets egen erfarenhet utveckla dess begrepp. Om det genom denna förberedelse kommer senare till boken, så kommer det till den med hela vettgirighetens liflighet. Det tar den i hand med ett redan öfvadt omdöme, och har en gång för alla lärt att boken ej skall gifva det. Med ett ord: barnets första uppfostran bör helt och hållet vara *praktisk*. Men då läsning begynner att med allvar sysselsätta det, då den egentligen så kallade lärdare uppfostran börjas, då barnet öfvergår till yngling, *då* gäller en fullkomligt motsatt grundsats; ty uppfostran bör från denna tidpunkt till dess ynglingen inträder i verlden vara så *rent theoretisk som möjligt*. De grundsatser vi här vilja försvara tyckas vara rakt stridande mot dem hvilka sednare tiders uppfostringslära antagit. Barnets uppfostran, som helt och hållet bör sluta sig till erfarenheten och vara praktisk, den har man gjort till theoretisk. Man fruktar ej att öfverhopa det ännu outvecklade begreppet med en mängd ord och lexor, hvarvid det tänker sig ingenting. Medan sinligheten ännu behöfver tid till sin utveckling, innan den späda kroppen ännu vunnit någon stadga, medan fältet och fria luften och den lefvande naturen ännu äro barnets lust och glädje, då fruktar man ej att fastkedja det vid boken, för att om möjligt göra det till ett litet underverk af konst och minne. Men då begreppet verkligen är utveckladt, då det älskar att fördjupa sig i svårigheter och i vetenskapen lära känna sina krafter, då

den unga tanken brinner af mod att begripa sig sjelf och sin verld, då heter det: att man ej bör öfverhopa ungdomen med abstrakta saker, då skall vetenskapen halkas öfver så fort och lätt som möjligt, liksom man blott ville afvinna den de nödiga handgreppen för praktiken, och ynglingen skyndsamt från studerkammaren föras ut i verlden, innan han fått försöka och bilda den tankeförmåga som der likväl skall blifva hans enda ledare. Det är falskt att man genom bibringandet endast af hvad man kallar praktiska kunskaper mera intresserar ungdomen. En sak intresserar tvärtom förståndet mer, ju mer den inom sig sjelf är hel och fullständig; en vetenskap är intressantare i samma mån som den sjelfständigt inom sitt eget område förmår lösa sina uppgifter. En theori blir plattare, kärnlösare och förlorar sitt behag för begreppet och inbillningskraften, ju mer den blott är ett aftryck af hvardags-erfarenheten, ju mer man liksom sträcker den till jorden. Så förklaras den allmänna klagan öfver theoriens tråkighet och onytta. Man har först beröfvat den sin manlighet, och vill likväl att den skall göra menniskor. Låt derföre ynglingen, ehvad hans yrke må blifva, blott så vida han vill höra till en bildad klass (för dem som genom egen kraft höja sig dit utur hopen behöfvas inga föreskrifter; de finna nog sin väg), låt honom fördjupa sig i vetenskaperna så långt hans förmåga räcker; i stället för att afskräcka, uppegga och reta honom! Låt honom mäta kalkylens djup, låt den leda honom genom himlarne öfver jorden och hafven; låt honom vid fysikens hand intränga i naturens inre; låt honom bryta sin väg in i filosofiens helgedom, i fall *tviflet* leder honom dit; låt honom med historien genomskåda tiderna och lära att förstå sin egen! Det kan till och med vara likgiltigt hvad han lär, med hvad vetenskap

han sig sysselsätter (det må tillfället och lusten bestämma), blott han *lär*, blott hans tanke tuktas, skärpes och bildas i vetenskapens skola. Det bör äfven ej vara afskräckande, om hans förmåga ej skulle tillåta att i något af dessa ämnen vinna en genomträngande och fullständig insigt; blotta försöket har redan värde och har gjort honom till en dugligare menniska. Man torde invända: hvad vinner han genom allt detta för sin utkomst och bergning? Det är en politisk fråga, som skall besvaras ur kännedomen af samhällets närvarande skick, och med hvilken jag har ingenting att göra. Men frågar man: hvad vinner han genom allt detta för erfarenheten och praktiken? så torde jag hafva ett svar. Erfarenheten sjelf kan svara oss först, och vi behöfva ej gå utom vår egen historia. När frambragte fäderneslandet de kraftfullaste, dugligaste och störste män? Var det ej i ett tidehvarf då man kallade lärdom för en adelig dygd? Då hvarje yngling, hvars stånd gaf anspråk på högre bildning, fördjupade sig i de svåraste och efter utseendet minst praktiska studier under en hel period af sin lefnad? Var det ej den tid då den samme Oxenstjerna, som genom sin uppfostran var genomdrifven i skolastik och de gamla språken, styrde Sverige och Europa, då Skytte ledde underhandlingen, och Brahe gagnade, och Gustaf Adolf och Christina prydde thronen? Huru lärde man sig då det praktiska den tiden? — Men låtom oss efterse hvad egentligen detta *praktiska* är, som nu tyckes vara allmänna lösen i den vanliga uppfostringsläran. Praktik är ju ej blott en yttre verkning? Det är en verkning *efter begrepp;* det är utöfvandet af en theori, en regel; ty en regel måste jag ändå vid hvarje handling hafva. Men som regeln blott kan ge det allmänna, så fordrar han färdighet för att kunna tillämpas. Denna färdighet

beror på *omdömeskraft:* en ursprunglig förmåga som blott genom öfning och erfarenhet skärpes och bildas, men ej kan theoretiskt läras. För att verka efter begrepp fordras att begreppet skall vara utveckladt och bildadt. Här kan man gå två vägar, som bägge under olika förhållanden och ställningar äro lika riktiga. Man kan lemna begreppets hela utveckling åt den verkliga erfarenheten och låta det för tillfället finna sin regel så väl som tillämpningen. En menniska på denna väg har uppgifvit allt anspråk på vetenskaplig theori, som är studium af regeln i sin rena allmänhet; hon är *olärd,* men kan icke dess mindre ega ett sundt, förträffligt omdöme, och ofta deri öfverträffa den lärde; emedan hennes reglor aldrig äro långt skilda från tillämpningen. På denna väg äro de lägre klasserna i samhället, och måste, enligt sakens natur, der förblifva. Revolutioner kunna ske i deras begrepp, genom något stort snilles elektriska kraft — derpå ger historien exempel — men dessa revolutioner komma alla från en högre region, och sjelfve verka de inga sådana. Emot dem stå de så kallade bildade klasserna i samhället, och hvarigenom skilja sig de som räknas dit från de förra, om ej derigenom att de äro lärde, att de ej handla efter reglor, blott skapade för tillfället och blott dugliga derför, utan efter allmännare och högre som endast genom studium kunna vinnas? — att hos dem de större utsigterna och den massa af kunskaper finnas, som leda samhällets rörelser? De äro statskroppens tanke. De nöja sig ej blott med att handla efter en kunskap som är lika mycket tro och känsla som begrepp. De skola veta *hvarföre;* deras begrepp bör vara sjelfständigt. De böra derföre öfva sin tanke i den verld der begreppet förklarat sin sjelfständighet. Men denna verld är *vetenskapens,* och i synnerhet den stränga systematiska

vetenskapens. Ty system är ej annat än att tanken i ett ämne vunnit fullkomlig enighet, tillfredsställelse med sig sjelf, och således sjelfständighet. De kunna ej göra sig föreställning om tankens krafter, ej heller om den method efter hvilken de böra utöfvas, innan de inom denna verld blifvit inhemske. Och detta är allt hvad de egentligen skola lära sig. Ämnet gör mindre till saken. De skola lära sig att *tänka*. Men huru skola de åter, då de från theoriens verld inträda i den verkliga, der blifva hemmastadde? Hvad är som gör öfvergången, användningen möjlig? Endast erfarenheten; och den kan ej någon mensklig theori på förhand ge dem. Men om deras tanke har vunnit kraft och lifligbet, så hittar den sjelf sin väg. Den grundfalska sats hvarifrån den så kallade praktiska uppfostran utgick var den: *att man genom något slags theori skulle kunna ge erfarenhet*. Det är omöjligt. Man må uttänja theorien så mycket som helst, man må göra den blott till en beskrifning på handgrepp och facta, man må genom kunskapernas styckning och mängd söka att ersätta hvad dem fattas i kraft och omfattning: den första svårigheten står qvar lika envis och oöfvervinnelig. Emellan theori och praktik, emellan regel och användning, tanke och utförande, står ett lika stort svalg, som inga mellanleder, inga förgrofvade theorier kunna fylla, utan endast — omdömesgåfvan. Med den skilnad, att efter en sträng, vetenskaplig uppfostran den unga tanken munter och skärpt kommer till erfarenhetens verk; men i annat fall oftast förvirrad af halfva, kraftlösa theorier, som hvarken lärt den känna sin förmåga eller ordning, och med omdömet förslöadt genom ett styckverk af otaliga erfarenhets-reglor, som äro ämnade att göra omdömets verksamhet onödig, och ändå blott kunna passa på högst vanliga fall, men vid ett

nytt och oförmodadt lemna innehafvaren, med all sin lärdom, rådlös; hvarföre äfven ynglingen, då han kommer i verksamhet, skyndar att förgäta dem och är glad att få endast lita på sitt sunda förnuft, om något är honom öfrigt. Denna upplysning, som genom ett konststycke af theori ville gifva erfarenhet, sänkte sig således helt och hållet på den väg som vi beskrifvit såsom de lägre klassernas bana; men den blott missförstod och förvirrade den. Derföre var äfven ett af dess mest älskade förslag, att menskligheten en gång skulle hafva idel upplysta bönder och handtverkare; men sjelf kände den ej ljusets källa. Sådan är ej bildningens gång; det lär vetenskapen, det ropar erfarenheten. Det är ljusets eviga natur att sprida sig *uppifrån*. Det uppstiger ej ur jorden — det strömmar från himmelen. Ville skaparen fördubbla fästets glans, så framkallade han flera sjelflysande verldar och förökte ej deras antal som blott återkasta skenet. Så är det äfven i den moraliska verlden. Det är *snillet* som är tidehvarfvens ljus och med oemotståndlig makt förändrar menskliga begreppen. En enda Luther, en enda Baco har på samtid och efterverld verkat mer än det sammanlagda bemödandet af tusende som stilla och oberömde funno grafven.

Att göra hela den högre uppfostran till hvad man kallar praktisk, att låta den blott bestå i lärandet af erfarenhets-reglor, det hafva vi sett var en misslyckad anstalt att underhjelpa omdömet. Det är liksom man ville göra det umbärligt så vidt som möjligt. Men hvarpå beror nu omdömet? På inbillningskraft. Man har således genom en lärdom som förslöar omdömet blott bundit och dödat inbillningskraften. Att ett sådant förfarande äfven skulle göra *viljan* kraftlös, det hafva vi förut sett, och vi vilja nu närmare betrakta dess följder i detta afseende.

Den *moraliska handlingen* är handling i sin högsta bemärkelse; den har sitt enda mål inom sig sjelf, ty samvetet bjuder att man *bör* handla, utan något annat afseende än rättheten i gerningen. *Friheten* kan ej hafva något högre ändamål än sig sjelf, något högre syfte än frihet. Men frihetens yttre uttryck är *samhället;* ty det är de enskilda viljornas förening i en allmän vilja, det är frihetens organisation; och man talar blott efter dessa grundsatser då man säger att det är till allmänt bästa som den enskildes bemödande endast bör syfta. Att finna det *fullkomliga samhället* är menniskans högsta uppgift; till hvars lösande hon med all sin verksamhet bör bidraga (och hon bidrager dertill äfven emot sin vilja). Hvad lär oss historien, om ej just detta? Hvad innefattar den annat än menskligbetens olika försök att lösa denna uppgift? Försök, hvari den varit mer och mindre lycklig, men utan att se hela sin fordran uppfyld och utan att någonsin upphöra att på nytt försöka. Kanske måste det så vara? Kanske måste hon alltid misslyckas? — ty vid närmare eftersinnande så tyckes hennes mål ligga i oändligheten. För att *ett* fullkomligt samhälle kunde finnas försäkradt, så måste *alla* vara det. Det vill säga, att alla enskilda viljor skulle vara *ett* med en allmän vilja, som blott kunde vara hela slägtets vilja och den vilja som utgör dess grundkarakter. Men denna vilja är ej annat än *förnuftet* sjelft; ty det är ju sjelfva slägtets kännemärke? Således innebär denna uppgift förnuftets allmänna, fria, fullkomliga herravälde och lif. Detta är åter detsamma som lycksalighet; ty den är ej annat än alltings fullkomliga öfverensstämmelse med viljan, och bägge fullkomna ideen om det *högsta goda,* menskligbetens yttersta mål. Ett mål så högt och oändligt, att menniskan blott kan föreställa sig det med

den tanken, att en gudomlig försyn deråt leder hennes öden, om också det först kunde vinnas i en bättre verld.

Man har således ej uppsatt moralitetens mål för lågt då man helt och hållet hänvisar den på samhället. Det finnes ingen annan dygd än samhällsdygden. Derföre hafva hjeltemod i allmän sak, högsint uppoffrande af enskilda fördelar, af egendom och lif för det helas väl, patriotism, brinnande kärlek för lagar, frihet och fosterland, i alla tider varit de egenskaper som menniskorna prisat och upphöjt. De män som på denna bana sig utmärkt anses ej hafva lefvat för en förgänglig sak, utan för en sådan som är alla tidehvarfs och menskligbetens egen. Derföre tillhör äfven deras hågkomst ej en tid, utan alla. De hafva vunnit odödlighet. I dem har dygden under alla åldrar igenkänt och påmint sig sitt eget väsende, och derföre förgår ej deras ära. Ty *äran* kommer ej af annat än dygdens eget eviga medvetande af sig sjelf, som under tidernas lopp ej förlorar sig. Den är dygdens minne. — Men äfven den moraliska handlingen är utöfning af begrepp; med den skilnad, att detta i ingen erfarenhet kan finna sin förebild. Ty om erfarenheten kunde lära mig hvad jag *bör* göra, så är klart att i den då äfven allt skulle vara som sig bör; och all dygd vore öfverflödig. Men just emedan i den verkliga verlden ej allt är som sig bör, så uppstår dygden för att förändra och inrätta den efter förnuftiga afsigter; och det är då ögonskenligt att den måste taga sin regel från något annat håll än just från densamma verklighet som den vill omskapa *. Äfven här

---

* Religionen sätter ju högsta regeln i Guds vilja? Men för att af menniskan anses för hvad den är, så måste den ju också uppenbara sig i förnuftets röst?

är ingen handling möjlig utan att inbillningskraften försinligar regeln och derigenom gör öfvergången till verkligheten möjlig. Detta inbillningskraftens utkast är *idealet*. — Hvad gör således en uppfostran som undertrycker inbillningskraften? Hon dödar i ynglingens själ idealerna: ett ord som kanske hvarken för patrioten eller hjelten är väl bekant. Allt nog; deras gerningar visa att de handla efter sådana. Hela deras verksamhet är i sjelfva verket idealisk. Den måste nödvändigt i den yttre verlden gå ut på enskilda ting och föremål, på någonting bestämdt; men detta enskilda föremål ligger dem ej om hjertat utan så vida det uttrycker deras idé om det sanna och bästa. Man kan säga att de påtrycka de föremål som komma under deras verksamhet en oändlig mening, en högre karakter. De hafva utmärkt dem med förnuftets stämpel. — Hvarföre störtade sig Leonidas med sina Spartaner i oundviklig död för att försvara Thermopylæ? Hvad var Thermopylæ för honom? — Han dog för sitt lands lag och frihet, som många före och efter honom.

Man skall vänta sig, att den samma uppfostran som ville finna en genväg emellan theorien och praktiken också skulle söka en genväg till dygden; och den har gjort det. Den har väl här ej lyckats göra sina grundsatser allmänt gällande och få menniskorna att derefter inrätta sina handlingar — ty mennisko-naturen låter ej förändra sig af tillfälliga theorier — men den har åtminstone försökt göra det, och mig tillhör blott att visa hurudana verkningarne borde blifva i fall den vann inflytande. Den har i alla fall lyckats alltför mycket. Om man genom inbillningskraftens dödande hos menniskan skulle kunna qväfva förmågan af idealerna, så tillslöte man för henne den högre verlden och utsläckte det ljus som upplyser hennes ädlare

mål. Till ledning för hennes handlingar återstår då blott *nyttan*. Just en så mångtydig princip som behöfdes sedan den enda sanna är öfvergifven. Ty nyttigt och onyttigt kan allting vara, alltefter olika ändamål hvarför man vill bruka det till medel. Då det allmänna, högre ändamålet ej mera kännes (ty hvad är samhället annat än ett ideal? det är ej det land, af hvilket min jordtorfva är en del, som är mig dyrbart, utan mitt lands lagar, seder och rätt), då ideen om detta högre ändamål ej mera väckes, så återstår, att tyda denna nyttans grundsats, för mig intet annat än min enskilda känsla af hvad som är mig fördelaktigt, det vill säga *egennyttan*. Att denna drift i menskliga naturen finnes och är stark, vore öfverflödigt att medgifva. Men att dygden är segern öfver den, eller också ej finnes, det lärer heller ingen neka. Då nu denna lära uppsatte den drift, som borde kufvas och lyda, till den laglikmätigt befallande, men likväl ej ville vara utan dygder; så blir egentliga kännemärket på dessa dygder, att de voro dygder utan all uppoffring. Den första pligten var att sjelf må väl; den andra, att hjelpa till att andra också mådde väl, så mycket omsorgen om egen välmåga förnuftigtvis kunde tillåta. Att studera theorien om denna välmåga blef nu snillets värdigaste föremål, och då det slog sig på ekonomiska uppfinningar, hvarigenom den befordras, så lyckönskade man sig att det ändtligen helt och hållet aflagt sin svärmiska, sällsamma natur, och, efter att hafva förledt store män till sådana svagheter, såsom att uppbygga och nedrifva välden och systemer, nu ändtligen besinnat sig på mensklighetens sanna bästa. Man ansåg för en frukt af upplysningen, att dygderna nu mera aflagt sin råa, hårda natur och med liten möda stodo i hvar mans förmåga. Ty de blefvo alla af det mildare slaget, sammanfattade under

namn af mensklighet (humanitet). De bibehöllo sina gamla namn under en lindrigare betydelse. Det kunde kallas ädelmod, att afsäga sig en liten beqvämlighet; mildhet, att ej göra anspråk på öfverlägsenhet, om ej genom sådana naturliga företräden som rang och rikedom; medlidande, att hafva för uslingen en tår i ögat, om ej mera. Ty sedan dygden skulle utöfvas under det tysta förbehållet af gemensam beqvämlighet, så begynte man sätta stort värde på vackra känslor. Att i allt vörda denna beqvämlighet blef ej blott sällskapslifvets, utan samhällslifvets lag. I annat fall var det dygden som ej lärt sig seder, och hvars öfverdrifna fordringar, till och med utan iakttagande af artighetens lagar, kunde kort afvisas. Då konsten att lefva kunde drifvas efter en så enkel och tydlig grundsats, så var ej underligt att all moralisk skilnad åldrarne emellan skulle, så vidt möjligt, försvinna. Man stälde fram barnet ibland ynglingar för att skryta med belefvenhet, och ynglingen kände ej mera vördnad för den grånade hjessan; ty den åldrige hade ju tillbragt en hel lefnad med att lära denna erfarenhet som ynglingen ur umgänget och sitt compendium på kort tid kunde innehafva. — Sådana — och jag skulle kunna skildra i förhatligare färger utan att öfverskrida sanningens gräns — sådana skulle nödvändigt följderna blifva af en kraftlös moral, som i stället för det rätta lärde det passande, i stället för dygder anständighet, af en uppfostran utan grundlighet och kärna, som, då hon förqväfde anlaget till all högre verksamhet, likväl skröt med namn af praktisk. Huru skulle ur dess ängsliga reglor kunna framgå det mest hänryckande föremål, på hvilket ett menskligt öga kan hvila — en yngling i blomman af alla naturens och förnuftets krafter, som inträder i verlden

för

för att med munterhet och hjeltemod, i sann gagnande verksamhet, söka uttrycka det ideal som lågar i hans rika, mäktiga själ? Erfarenheten har redan i theorien ålagt honom alla sina tryckande bojor, uppfostran har redan tämt honom strängare än ett långt lifs bittra nödvändighet, han är ett offer som ej fallit för ödet utan för menniskohand, han är moraliskt död innan tiden ännu skördat hans styrka.

Man skall kanske säga att detta är harmens färger. Jag medger det. Men den ädla harmen misskläder ej sanningens anlete. Den har förr lågat från gudars panna; och Apollo har ingen funnit mindre skön för det konstnären i hans blick och gestalt bibehållit uttrycket af den höga vrede som sträckte vilddjuret till jorden. — Utan att vilja höja min egen djupa obetydlighet genom dessa liknelser, så erkänner jag: att om jag kunde kasta en gnista af hat mot sig sjelf i den sjelfförnöjda duglöshetens barm, jag ej skulle anse min skrifts, utan mitt lifs arbete belönadt. — Nej, låt ynglingen behålla sina högt sväfvande idealer! Han uträttar utan dem i verlden ingenting dugligt. I stället för att genom en småaktig uppfostran qväfva dem, låt vetenskapen rena och tyda dem! Han skall stöta emot i erfarenheten; men just detta sätt är det enda hvarpå erfarenheten kan lära honom att till sitt mod lägga klokhet. Och att ej studierna helt och hållet må föra honom ur den verkliga verlden, mot denna fara finns ju i uppfostran sjelf ett medel, om hon, som hon borde vara, är *offentlig?* Derföre äro goda allmänna undervisnings-anstalter de rätta skolorna för ungdomens moraliska erfarenhet. Den förvärfvar i dem på en gång kunskaper och verldskännedom; ej den som består i kännedom af modets reg-

lor, men den enda sanna, som vinnes genom umgänge och täflan med likar.

Ju högre vi stiga i menskliga förmågans regioner, ju mer träffa vi på inbillningskraftens verksamhet. Från betraktelsen af dess inflytande på vetenskapen, i synnerhet i moraliskt afseende, öfvergå vi nu till dess verkan på *religionen*. — Man har ofta beskrifvit dygdens väsende så, att den är hjeltemodet att handla enkelt och afgjordt som pligten bjuder, utan bekymmer om följderna. Detta kan ega sin riktighet, om man med detsamma förklarar huru ett sådant hjeltemod är möjligt. Huru kan den man, som åt allmänt väl, åt sitt slägtes bästa ensamt uppoffrar sin lefnad, vara obekymrad om följderna af sina gerningar? Det är ju det *goda* som han ville uträtta? Det är tvärtom naturligt att han skall beräkna dem, så vidt i hans förmåga står. Men han kan likväl ej göra detta med något slags tillförlitlighet. Gerningen, en gång ur hans hand, är för alltid af honom oberoende och verkar ej hvad han *vill*, utan hvad den *kan*. Dessutom: det goda är endast det som verkar till uppfyllandet af menniskligbetens mål; och om äfven ett sådant mål, under det högsta godas bild, sväfvar för hvar sedlig menniskas själ, så kan likväl ej hon, ögonblickets varelse, se hvad dertill bidrager eller icke. Till det goda kan hon endast ge *den goda afsigten;* det verkligt goda förmår Gud allena gifva, som styr allt till det bästa. Utan denna tro skulle ingen menniska våga att företaga en handling af vigtiga, men oberäkneliga följder. Hon pröfvar sin själ, uppkallar hela sin förmåga och, trygg vid öfvertygelsen om sina afsigters renhet, uppoffrar sig för det mål som hennes pligt föreskrifver, modig och full af förtröstan. Hvarföre? Hon är

blott en tjenare, fast svag och ovärdig, i *Försynens* stora verk. Det värdiga, det förträffliga, det i sanning goda i hennes gerning kan hon ej sjelf ditlägga, utan Försynen. Hon emottager det som en gåfva af oändlig nåd — tröstande sig med det fasta hopp, att, om hon gjort sin herres arbete troget och med åsidosättande af alla egennyttiga afsigter, hon, genom denna seger öfver det oförnuftiga och syndiga i sin natur, får tillegna sig och omfatta förtjensten af detta goda som Försynen genom henne verkat, och blifva värdig att i en bättre verld njuta det högsta och den sanna, fullkomliga lycksalighet hvartill menskligheten på jorden sträfvar förgäfves. All dygd hvilar på denna tro; derföre är den alltid åtföljd af sann ödmjukhet, af en manlig, tillbedjande undergifvenhet under Försynen. Hon känner att hon genom denna undergifvenhet höjer sig till det högsta och omfattar det. Men också finnes det en religion blott för den dygdige, och den lastfulle har en aning derom blott så vida han ännu har en tro på dygden qvar. De finnas likvisst, om hvilka man kan säga att ej för dem någon religion är till; och ibland dem räkna vi framför allt den i begrepp och handling genomdrifna lärjungen af den kraftlösa moral som bortstryker det högre och andeliga ur menskliga naturen och, med en förunderlig blandning af begrepp, sätter det nyttiga, i stället för det goda, till målet för menniskans handlingar. Den som tror att menniskan är en varelse, sig hufvudsakligen i alla tider lik, och att begreppens förändring ej hos henne kan verka den förunderligaste omskapning, må blott betrakta ett sådant föremål och dermed jemföra den allmänna klagan öfver religionens förfall i sednare tider! Kanske skall han komma grunderna till denna

klagan på spåren: en klagan, nu så gammal, att man sna upphört att tro den ega någon grund. — Den som sätte det nyttiga ensamt sig till syfte, går ju ut på ett mål so här i verlden är alltför möjligt att vinna? Han misströst ej att kunna stegra denna nytta genom alla grader upp ti det allranyttigaste; och hoppas på en gyllene tid, då all menniskor föresatt sig ett så ädelt syftemål. Om han egen förmåga väl är otillräcklig att tillvägabringa någo sådant, så hoppas han likväl att menniskans känsla af ege fördel skall leda henne dit, ju mer den utvecklas och be griper sig sjelf, eller ju mer upplysningen stiger. Hel historien och mensklighetens gång är för honom således ett menniskoverk som ej behöfver någon Försyn, utan förnämligast upplysta regenter och nitiska ministrar och annat mera, som slutligen skall föra till den bästa utgång Naturen behöfver den ej heller, ty den är blott det kon stigaste urverk, och Gud sättes utom verldens gräns lik som för att blott bringa de första hjulen i rörelse*; ehuru de heliga skrifter tröstande säga, att *han* är allestädes

* Den förr så kallade fritänkaren — en menniska som satt konsten att döda inbillningskraften i system — gick blott ett steg längre och trodde att i verldens konstruktion det så länge omtalta *perpetuum mobile* vore användt. Men då det andeliga hörer till menniskans väsende, så är det naturligt att det objudet går igen för den som i hela naturen tänker sig blott död materia. Ingenting är naturligare än att en sådan fritänkare är rädd för andar och spöken. Han sjelf är blott någonting halft; för att få bilden fullständig måste man å ena sidan föreställa sig den fräcke, otrogne ynglingen, å andra den vidskeplige, öfvertrogne gubben. Derföre stälde sig äfven den tiden, då en viss tongifvande nations upplysning gerna ville utmärka sig genom fritänkeri, åtskilligt det galnaste svärmeri midt för näsan på denna upplysning.

ärvarande. En sådan menniskas eget handlande behöfver j heller någon Försyn; hon behöfver ej anropa den att ira sin gerning till det enda goda; ty denna gerning kan ı fullständigt vinna sitt mål. Denna gerning har således rtjenst, som den dygdige inför sitt samvete aldrig kan illåta sig ega; den är utan Försynen ett styckverk utan ärde; ty den går ut på ett oändligt mål. Att försvara enna förtjenst i menskliga handlingar har framför allt varit n älskad grundsats; och det har man kallat: att ej tillåta nenskliga värdet förnedras. Menniskan behöfver då ej ieller *försoning;* ty hon är egentligen *utan synd*, och såedes ett väsende af naturen begåfvadt med de bästa böelser. Hon har i sjelfva verket blott två pligter: att vaka ör sitt sjelfbestånd, och att för dess skull äfven hafva afeende på andras; och synder emot dessa pligter straffa ig sjelfva. Dessa två pligter pryder hon med alla de öfigas namn, eller kanske, i bästa fallet, draga dessa sig hom *hederns* område, hvilken dock slutligen är en dunst iom jagas för flägten af hvart ord. Den läran som religionen predikar, att förakta det verldsliga, var följaktligen ielt obegriplig. Hennes mysterier talade ej mer till hjertat; derföre sattes de så småningom å sido, och hon blef ej annat än en mager moral, som tvärtom skulle lära huru man med detta verldsliga på bästa sätt borde umgås. Både hon och hennes lärare sattes i ekonomiens tjenst. Men huru skall religionens förakt för det verldsliga förenas med de förr yttrade grundsatser, enligt hvilka dygden ej är annat än den kraftigaste, rikaste verksamhet? Detta förblifver en evig sanning: sjelfva dygdens väsende är handling och den allrafullaste, modigaste handling. Men om hon handlar på det verldsliga, skulle hon derföre handla

för det verldsligas skull? Hennes verksamhet går på det bestämdaste, tydligaste yttre föremål, hon utöfvar den med det klaraste begrepp; men detta bestämda yttre mål är ej hvad hon söker, utan blott *derigenom* det sanna, det rätta, sitt ideal. Hon lefver redan här i en högre verld, och skulle, om hon ej gjorde det, aldrig skåda dess glans.

Detta högsta, eviga, som tanken blott anar, har menniskan alltid älskat att föreställa sig i bilder, liknelser och under. Denna klädnad bör man vid religions-undervisningen alldeles ej afdraga; ty det är blott i bild som väsendet för sinnet blir synbart. Om i detta väsende blott den högsta, friaste menskliga tanke kan försöka att intränga; huru skulle det kunna mätas af ett barnsligt förstånd? — i allmänhet, huru skulle det kunna undersökas af ett obildadt? Men i bilder förstår det sunda menskliga sinnet alla sina eviga önskningar, sitt hopp. Det högsta, om det ock blott dunkelt finnes för begreppet, lefver dock för känslan. Tron är på det innerligaste förenad med menniskans natur; hon kan ej handla utan att tro. Hvarje den dygdiges handling är ett bevis, i gerningen, af en Gud; ty den skulle utan tron på det gudomliga ej vågas. Det är ej menniskan naturligt att tvifla derpå, och hon anser det med rätta för en förmätenhet; ty den som tviflar om Gud, upphäfver ju, med tviflets första stund, hans tillvarelse *för sig*, för sin tanke? Men hvad vetenskapen har brutit kan den hela; och den måste kunna det; ty menskliga tanken är hel och ej ett styckverk. Här gäller Bacos grundsats: *en half filosofi förer till otro, en hel filosofi till religion.* Den, hvars krafter kunna föra honom i dess helgedom, skall finna att de bilder hvilka han kanske hos sig förstört, de känslor hvilka han qväft, tyda eviga sanningar.

Det återstår oss, för fullständigheten af vår undersökning, att ännu en gång vända våra blickar till den verld som är inbillningskraftens egna rike, jag menar det skönas verld, och att efterse hvad verkan *känslan af det sköna* har på menniskans moraliska bildning. För att här kunna gifva *något*, måste vi nedtysta de anspråk som fordra *för mycket*. Den tanken, att poesi, att det sköna är medel till moralitet, kunna vi utan betänkande räkna ibland de genvägar till dygden som vi förut med så mycket tadel vidrört. Det förhåller sig förmodligen dermed på samma sätt som med försöket att genom vetenskap ge erfarenhet och dygd. Deremot kunna vi alldeles omvända satsen. Skönheten ger ej dygd; men dygden ger skönhet. Det skönas gudom lägger liksom sista handen vid dygdens uppenbarelse i verkligheten. Hvad vi sagt är ej blott så till att förstå, att den som i sin egen lefnad söker uttrycka idealet ej skulle hafva den lifligaste känsla derför då det framställer sig i sinlig bild, såsom i det sköna; det tyckes följa af sig sjelft. Utan meningen är, att en dygdig, med sig sjelf enig, harmonisk själ i sin egen lefnad, sådan den för en åskådare visar sig, uttrycker skönhet, storhet eller behag. Karakterens yttre uttryck hos en menniska är dess *seder*. Man menar med seder ej de handlingar som flyta ur en tydlig nödvändighet och ur den kunna förklaras. Ty i seder ligger begreppet om frihet. Men man menar ej heller dermed en menniskas särskilda, alldeles fria, arbiträra gerningar, som af ingen åskådare kunna beräknas. Huru ofta förefalla ej sådana, i hvilka en person tyckes alldeles hafva gått ur sin karakter? I begreppet om seder sammansmälta ideerna om frihet och nödvändighet. De gerningar, de yttranden man *väntar sig* af en

menniska, det fria handlingssätt som hos henne öfvergått till natur och som derföre just uttrycker hennes karakter, höra till hennes seder. Sederna äro liksom de spår viljan lemnat efter sig. Man räknar derföre till dem ej blott hela en menniskas vanliga handlingssätt, utan i synnerhet de handlingar som väl af detta äro en följd, men ej utförda med någon afsigt: de, hvilka liksom undslippa hennes uppmärksamhet, vid hvilka hon ej särskildt kommer ihåg att beherrska sig, och i hvilka man derföre tror sig se hennes oförstälda natur och en skymt af hennes inre, emedan hon ej vid dem synes bruka något bemödande, utan öfverlemna sig åt sin natur. — Men dygd är förnuftets afgjorda och fullkomliga herravälde öfver sinligheten. Det är då tydligt att detta välde inträngt uti och sammansmält sig med sjelfva sinlighetens natur; hon är slutligen en villig undersåte, öfver hvilken ej herrskaren alltid behöfver utöfva sin makt. Hon har antagit en stämpel af förnuft och uttrycker den i alla de särskilda, likgiltiga gerningar och rörelser som menniskan i allmänna sammanlefnaden liksom lemnar helt och hållet åt henne.

Denna högre karakter, äfven i de smärre dragen af uppförandet, är hvad som gör dygdens seder så vackra. Sinligheten som sjelfmant lyder förnuftet, men ännu tyckes frukta för beherrskarens stränghet, ger åt sederna hvad man kallar *värdighet.* Då den åter i sjelfva sin lydnad synes fullkomligen fri, då dess regel blott tyckes vara det vackraste uttrycket af dess eget otvungna bemödande — detta kännemärke på en lyckligt danad och skön själ ger åt sederna hvad man menar med *behag.* Dessa, med alla sina särskilda skuggningar, äro de sedliga gratier som pryda dygdens väsende och göra den äfven för ögat skön, som

den är till sitt inre. Förgäfves söker man apa dem, om de ej sjelfmant träda fram ur karakteren. Man ser bemödandet, och den blyga chariten är flydd och låter ej fånga sig; värdigheten blir styf gravitet, och behaget en söt grimace. Societeten kan ge ledighet i umgänge, den fullkomliga färdigheten att otvunget öfva alla artighetens reglor; den kan ge *fina seder*, om man så vill. Men *sköna seder* komma ur själen. Äfven i gestalten uttrycker sig ju denna? Hvem vill ej urskilja den af naturen konungsliga själen i rörelsens och hållningens majestät? Hvem tror sig ej känna den ädla stolthetens blick, eller den fasta karakterens säkerhet i drag och ställning, eller behagets egna förtjusande tycke? Att dessa kännemärken, tagna af gestalten, så ofta bedraga, bevisar ej mycket emot mig; ty jag har ej velat att det anförda skulle bevisa mycket för mig. Men att förbindelsen emellan det yttre och inre är naturlig, ses deraf att målaren och bildhuggaren vinna hela sin konsts skönhet derigenom att de förmå i sjelfva gestalten låta en själ tala. Att fullkomligast gifva karakteren ett uttryck, i framställningen af sköna seder, förmår deremot blott den egentliga poesien.

Om vi taga poesi i sin allmännaste bemärkelse och dermed mena det skapande och poetiska i alla fria konster, så kunna vi ej förklara hennes väsende annorlunda än att hon är förmågan att sinligt uttrycka det idealiska. Men detta idealiska och det verkliga äro ju hvarandra motsatta? Att häfva denna motsats, att i naturen uttrycka det idealiska eller förnuftiga, är just dygdens eviga sträfvande; men ett sträfvande som aldrig fullständigt vinner sitt mål. Om denna söndring vore öfvervunnen, om i menskligheten sjelf och hennes verld den fullkomligaste harmoni rådde;

då hade hon redan hunnit sitt högsta mål, och det jordiska hade försvunnit i det himmelska. Ty en sådan harmoni är hvad man endast tänker sig i föreställningen om en bättre verld: återställandet af den första gudomliga oskuld och renhet, hvarifrån alla folkslags äldsta religion och poesi föreställa menskligheten såsom fallen. Men denna strid, som aldrig dygden sjelf förmår upphäfva, denna ursprungliga harmoni, som intet menskligt bemödande kan återställa, denna söndring är helad, denna sammanstämning är återstäld i den *sköna konstens verk.* Ty man föreställer sig det sköna som bild, som sinligt. Men denna sinlighet är ju här ej annat än sjelfva andens liksom genomskinliga slöja? Ur denna bild talar ju en själ? Här är striden emellan alla fordringar och allt utförande fullkomligt bilagd: det högsta uppenbarar sig verkligt för sinnet; derutöfver finnes ingen fordran som kan lemnas otillfredsstäld. Derföre sprider äfven betraktelsen deraf denna stilla förtjusning i själen, denna fullkomliga tillfredsställelse, som, för ögonblicket, lemnar ingen önskan öfrig, men som försvinner så snart man åter känner sig vara hemma i verksamhetens och erfarenhetens verld. Derföre förefaller det sköna äfven nödvändigt som *dikt.* Men det är en dikt hvarur själens första oskuld och det gudomliga återstrålar. Det sköna väntar man sig ej i den vanliga naturen, och om det der någon gång af en lyckträff förekommer, så är ens första känsla *förundran;* man tviflar på om det är verkligt, om man skall tro sina ögon. Derföre öfverraskas man af en ovanlig skönhet i en persons gestalt och blick. Derföre förefaller Telemachs utrop vid första anblicken af Calypso så naturligt: »är du en dödlig eller en gudomlighet?» Men just emedan denna ursprungliga har-

moni emellan det högre och sinliga af ingen fri vilja kan återställas, så förefaller det sköna som naturens frivilliga gunst, och snillet, förmågan att i dikten uttrycka det, såsom en gåfva af en högre natur, som i konsten visar sig, men som ingen konst kan gifva, hvarföre äfven menniskan aldrig stött sig dervid att skalden anropar gudomligheten att skänka sig sången; hvilket man dock, det är sant, i sednare tider begynt anse blott för en kompliment, hörande till goda tonen i poesiens verld. Af snillets förmåga att i bild och dikt tyda det högsta i menskliga naturen följer dock ej nödvändigt att snillen skola vara de dygdigaste menniskor. Man har ju stundom i erfarenheten tyckt sig förmärka motsatsen? Och skalder hafva till och med i detta afseende en gammal fördom emot sig. Kanske just derföre, att de lefva i dikternas verld, de ej kunna vara rätt hemmastadda i den verkliga? Kanhända förblandar man oftast deras oskicklighet och misstag med laster? Om denna *snillets moralitet* vore mycket att säga; men det skulle leda oss för långt ifrån ämnet.

Emedan poesien uttrycker det högsta i menskligheten, så kan man ej lägga henne under något visst ändamål; hennes luft och element är *frihet.* Förgäfves söker det kalla förståndet att utgrunda henne och låta henne tjena än till ett ändamål, än till ett annat, än att förnöja sinligheten, än att intressera förståndet, än att leda viljan. Det kunde ej neka att hennes egentliga natur icke tyckes passa till någotdera; och det blef dervid, att hon var ett förunderligt öfverflöds-ting, ett slags luxe, i den annars klokt och förnuftigt inrättade verlden. — Hon kan ej tjena att bilda någon särskild förmögenhet, just emedan hennes natur är att harmoniskt sysselsätta *alla.*

Hvad är nu den förmån som för uppfostran kan vinnas med att äfven bilda förmågan att fatta och uttrycka det sköna? — Denna förmåga är ingen annan än *inbillningskraft*, och nu hoppas vi att hafva rättfärdigat vårt första omdöme om henne: att hon är den mest omfattande förmögenhet, den som sammanbinder *alla* menniskans andeliga och sinliga krafter till ett helt och, emedan hon således är både andelig och sinlig, med skäl må nämnas underbar. Vi hafva sett hennes inflytande på menniskans moraliska uppfostran i vetenskapen och i religionen; vi hafva besinnat de förderfliga följderna af en uppfostran som blott går ut på att binda och döda henne. Hon är således för hela menskliga bildningen af högsta vigt. Men hvarigenom skall hon sjelf nu bildas? — Liksom begreppet blott kan vinna full stadga och kraft i den verld der tanken gjort sig sjelfständig, i vetenskapens, så kan inbillningskraften ej heller utveckla sig om man ej sysselsätter henne i den verld der *hon* är fri och sjelfständig; och denna verld är poesiens eller den sköna konstens. Blott der lär hon känna sig sjelf och sina krafter. Att således genom betraktelse af konstens och vitterhetens mästerstycken utveckla hennes verksamhet, är i en sund uppfostran nödvändigt; och det allmänna omdömet rättfärdigar denna fordran då det med en bildad menniska menar en menniska med smak. Men hvilket medel eger man, i vår på poesi och konst fattiga tid, att använda till vinnande af ändamålet? Vi ega *ett* som är dyrbart i flerfaldigt afseende; ty det är nästan det enda, det är ej svårt att åtkomma, och det är tillika högst förträffligt. Detta medel är studium af *den gamla, klassiska litteraturen*, hvars företräde i detta afseende är afgjordt; ty hvarföre har den,

genom seklers beundran, eljest blifvit klassisk? Det var en tid då detta studium ansågs oumbärligt för hvarje yngling som ville göra anspråk på bildning. Man kan ej nog beklaga att den upphört, att i sednare tider den allmänna och enskilda uppfostran allt mer och mer uraktlåtit detta verksamma och högst förträffliga medel till bildningen af sinnet för det sköna och stora. Man kan ej nog varmt yrka dess återupplifvande. — Men det är ju ändå blott språk och döda språk? — Liksom ej kännedomen af Grekers och Romares, af tvänne de skönaste språk i verlden skulle löna mödan! Just derigenom att de ej mera talas och ej äro underkastade förändringar gifva de det unga sinnet de bestämdaste exempel både på tankens och smakens reglor; ty att kunna ett språk är att kunna tänka och väl uttrycka sin tanke. — Men de taga så mycken tid. — Liksom ej all kunskap skulle göra det! Man studerade dem förr med största ifver, man lärde dem efter den långsammaste och tråkigaste method; och man uträttade så mycket som nu, och mera.

Det är den förvändaste af alla meningar, att detta studium onödigtvis borttager tid i den ålder då det vanligen har blifvit idkadt. Hvad? om bildningen af sinnet för det sköna i denna ålder vore det angelägnaste, så angeläget, att dess vårdslösande *då* för hela lifstiden kan medföra de förderfligaste följder! — Här är stället att möta ett inkast som vi länge förutsett. Vi hafva för barnet yrkat en helt och hållet praktisk uppfostran, för ynglingen en strängt vetenskaplig. Huru sker öfvergången från den ena till den andra af tvänne så motsatta methoder? Svaret blir, att för den ålder som innefattar öfvergången från barndom till ungdom äfven ett eget slags uppfostran

är nödig; och den består just i utvecklandet af den förmögenhet som förmedlar all theori och praktik. Vi vete att denna är inbillningskraften. Och hvar bildas den? I det skönas verld. Hvad är den sjelf? Den poetiska förmågan. — Det är en ålder — lik den tid då den unga rosen rodnande öppnar sitt sköte mot ljuset — då menskliga själen på en gång utvecklar sig och liksom slår i blomma, då den kärleksanda som lefver i det stora hela på en gång genomtränger själen, öppnar den i sympathi för verlden och med detsamma gör den till ett eget, sjelfständigt väsende. Hvem minnes ej den tid då menniskan känner *sig* och känner *allt?* Då okända aningar häfva flickans bröst, då det dansande blodet purprar ynglingens kind, och verlden, liksom på nytt född, uppstår i själen i glansen af en morgonrodnad som ännu ej tillåter att redigt urskilja tingen, men deremot gör allting skönt, allting förtjusande; då man i hela naturen blott ser det enda föremål hvarefter hjertat längtar, och, då man funnit det, i det ser allt; den ålder då hela verlden är en *ny skapelse*, då verkligheten bär alla färgerna af *inbillningens verld*, så hänryckande skildrad af en skald som kärleken sjelf lärde måla. Men huru behandlas nu den unga menniskan vid denna för hela hennes lefnad afgörande tidpunkt? Oftast högst förvändt. Man är öfverens om att den är farlig. Faran är den, att menniskan, med detsamma som denna förändring inträffar, på en gång inträder i verlden (ty hon känner nu först sitt sammanhang med den); inträder i en för henne fullkomligt ny verld, der hon, drifven af en lågande inbillning och svallande känslor, lätt förledes att begå allahanda galenskaper. Man har tyckts tro att faran afledes derigenom att man så tidigt

som möjligt gjort henne bekant med denna verld. Barnet, hvilket, om man också lemnar åt det fältet och naturen fria, dock i afseende på sällskapslefnaden bör hållas i sträng inskränkning, har man redan fört in i societeten, der det i god tid inviges i alla dess dåligheter och intriger, får föreställningar, böjelser och begär som ej höra till dess ålder, och, emedan konsten gått naturen i förväg, äfven blott mognar till en veklig, småaktig och konstlad varelse. Eller ock, om äfven barnet uppväxt i vederbörligt beroende och huslig inskränkning, så tror man sig möta faran vid utvecklingens tidpunkt derigenom att man då fördubblar sin stränghet och oafbrutet håller det fast vid de tråkigaste och mest mekaniska arbeten. Men den kraft som här verkar låter ej undertrycka sig. Man hindrar henne lika litet som man hindrar blixten att bryta ur molnen; man gör genom tvånget blott hennes verkningar förstörande. Men naturen visar oss sjelf hvart den öfverflödande lifskraften i denna ålder hör. Det är en och samma kraft, som här drifver sinligheten i blomma, i kärleken ger känslan för det sköna lif, och eldar inbillningskraften med längtan att skåda, bilda och dikta det. Det finnes ingen sund menniska (jag talar ej om societetens dockor) som ej en gång i sin lefnad tyckt sig vara poet; som ej en gång i lifvets blommande dagar med förtjusning känt naturens harmoni anslagen på det själens strängaspel som i skaldens bröst ständigt är bäfvande och rörligt; som ej vid sin första älskarinnas fot känt sin själ full af poesi, för hvilken han ej hade ord och stämma. I denna ålder borde derföre menniskan omgifvas med allt det sköna som mensklighetens välgörare, de störste konstnärer, skapat. Näst den högstes tempel vet jag inga bygnader der ädelhet, värdighet, skön-

het äro anständigare än i dem som helgas åt offentliga undervisningen. I denna ålder, då det mekaniska i språkkunskapen kan vara undangjordt, bör den unga lärjungens sinne näras med allt hvad de gamla skrifter hafva stort och förtjusande. Den brusande lifskraften, som, emot sin bestämmelse ensamt vänd på sinligheten, gör förstörelse och råhet, mildras, förädlas och sysselsättes enligt naturens ändamål i umgänget med det sköna, dess skådande, begripande och efterbildande. Det är så som i ynglingens själ utbildas det lefvande ideal af allt förträffligt, för hvilket han med enthusiasm uppoffrar sig, och utan hvilket han i det verksamma lifvet ingenting stort och värdigt uträttar. Det är så som, i denna afgörande tidpunkt, för hela hans lif sättes stämpeln på hans seder, och som åt dessa, närda och mildrade af det sköna, gifves med ett den harmoni som uttrycker sig i vackra seder. Lycklig den, öfver hvilken det ädlas och godas skydds-ängel vakar i denna tidpunkt! Faller han då, bryter hans sinlighet i sin mognad ut i råhet, så är *skönheten* i sederna för lifvet förstörd. Hans hufvud må utbildas, hans vilja må herrska öfver hans affekter, han må vinna fina, anständiga seder, han må bilda dem till tadelfria: det fel hans sinlighet fick i sin blomning kan ej försonas; den må *lyda*, men den är en *rå* undersåte; den naturliga, öppna värdigheten, det genuina behaget i sederna står genom ingen föresats och konst att vinna. Så leder oss betraktelsen af inbillningskraftens inflytande på menniskans uppfostran genom det sköna, i synnerhet i lifvets mest kritiska ålder, på det naturligaste sätt tillbaka till den tanke, hvilken vi såsom epigraf satte framför vår afhandling. Ty med rätta

må

må man säga om inbillningskraftens riktiga bildande, *att den mildrar sederna och hindrar dem från råhet* [1].

Man skall kanske förebrå mig att så länge hafva dröjt vid detta ämne utan att säga ett ord om inbillningskraftens förvillelser, utan att varna för dess förstörande verkningar om man gör den till den herrskande principen i verklighetens som i poesiens rike, utan att betrakta den som förderflig i *svärmeriet*, *vidskepelsen*, *fanatismen* — alla blott inbillningskraftens förvillelser. Detta leder oss till sista delen af vår fråga: *om närvarande tiders samhällslefnad bör göra denna förmåga mera mot- eller medverkande de moraliska förnuftsbuden.* Och det är ej blott i följd af de allmänna grundsatser för uppfostran som förut utförligt blifvit framstälda, det är — om några ytterligare skäl behöfdes — äfven i synnerhet i följd af betraktelsen öfver närvarande tiders skick som jag trott mig finna, att man just genom denna förmögenhets sorgfälliga bildning *icke* behöfver frukta dess förvillelser. Ty endera uppkomma dessa förvillelser af ett *öfvermått* af inbillningskraft emot förstånd. Detta behöfver man ej befara, ty tidens fel är snarare brist på inbillningsgåfva; i förståndet sätter den deremot sjelf sin styrka. Eller också komma de af en *undertryckt* inbillningskraft, som på detta sättet hämnar sig och bryter ut i moraliska sjukdomar. Det är sant, det nyssförflutna århundradet har fått vidkännas åtskilliga utbrott af en sådan sjuklighet, och den närvarande tiden är visserligen ej derifrån fri. Men denna fara af en kufvad och upprorisk inbillningskraft undviker man blott på

[1] »Emollit mores, nec sinit esse feros».

ett sätt: derigenom att man ej mera kufvar, utan bildar henne. I allt afseende har dessutom inbillningskraftens oreda sin motvigt i begreppets sanna styrka; och då detta i sednare tider, oaktadt alla misstag och irringar, tydligen likväl syftar till sjelfständighet och vetenskap, så borde man kunna vara trygg för de faror som en otyglad inbillningskraft plägar åstadkomma.



OM

FALSK OCH SANN

UPPLYSNING

MED AFSEENDE PÅ

RELIGIONEN.

En liten populär skrift ur det nittonde århundradet

AF

EN LEKMAN.

.1811.

FÖRETAL.

Denna skrift, som i sin första gestalt var ämnad att blifva en inledning till ett större arbete, hvilket författaren numera uppgifvit, innehåller för dem hvilka följt med sitt tidehvarf ingenting nytt. Ur Tyska litteraturen påminna de sig säkert flera skrifter af samma ändamål som den närvarande. Dessa äro ej för författaren okända; men för öfrigt har hans med dem blott ändamålet gemensamt och de högsta grundsatserna hemtade ur samma lära. Flera försök hafva hos oss nyligen blifvit gjorda på åtskilligt sätt till att låta filosofiens resultater vinna inflytande på allmänna tänkesättet. Mot de flesta kunna de anmärkningar göras, att författarne dels ej nog bemäktigat sig sitt ämne för att gifva det annan form än ungefärligen den, i hvilken de emottagit det, dels åter ej gjort sig reda för gränsorna emellan det populära och filosofiska föreställningssättet, eller betänkt hvad skilnad det då kunde vara emel-

lan att vilja göra filosofien allmän och att profanera den. Författaren af följande blad har på fullt allvar satt sig ner att skrifva populärt, och om han lyckats skulle han anse sig ärad deraf. Fr** den 3 Oktober 1811.

— ij —

Tro och *religion* äro begrepp så beslägtade, att man väl öfverallt, så länge religion funnits, nyttjat dessa uttryck om hvarannan för att beteckna det samma. Ty hvad är tro, om ej en *sanning för känslan?* Och hvad är åter religion? Det samma — så vida den nämligen skall skiljas från blott vetenskap; och den är ju tydligen något helt annat än vetenskap? Är sanningen i religionen trodd, i vetenskapen insedd, så följer att de i detta afseende äro hvarandras motsats, och att denna motsats strängast skall yttra sig hos all vetenskaps högsta representant, hos filosofien. Hennes första steg är protest mot all auktoritet, och en förklaring att hon ej af någonting vill tillåta undersökningens fullkomliga frihet att inskränkas. Om den derigenom tycks sätta religionens sanning på spel, så är deremot principen för allt filosoferande kärlek till det gudomliga, eller den lefvande tanken, att förnuftet sjelft till sitt väsende är en stråle af dess ljus; och allt dess bemödande på filosofiens bana visar blott olika försök att ur denna synpunkt lära känna sig sjelft och sitt ursprung. Man ser således att den endast sjelfständigt syftar till samma mål som religionen på sitt sätt redan innehar, och skulle kunna säga att, om religionen stöder sig vid uppenbarelsen af en gudomlig lära, filosofien ej är annat än menniskans beständiga bemödande att för sig sjelf förklara och uppenbara denna uppenbarelse [1].

---

[1] Att religionen, för sig sjelf betraktad, hvarken har funnits eller någonsin kan finnas annorlunda än såsom grundad på uppenbarelse,

Af det redan anförda torde man misstänka att ett sådant företag ej vore hvar mans sak. Tvärtom är emellan sens commun och filosofi alldeles samma motsats som den nyssnämnda emellan insigt och tro; och detta bär just sitt namn derföre, att det är ett förnuft som ytterst stöder sig på känsla, och som, då denna känsla är ren och oförderfvad, med rätta får namn af *sundt*. För sitt eget lugn nöjdt med sitt eget vittnesbörd, känner det väl ett högre förnuft finnas utom sig, men det är ett föremål för dess vördnad. Det känner det gudomliga i religionens sanningar, som alla hafva en röst för hjertat; men att med svaga ögon söka intränga i djupet af dess hemligheter anser det med rätta såsom ett vådligt högmod. Det är i detta fall alltid åtföljdt af en resignation, som ej illa blifvit kallad ett tillfångatagande af sig sjelf. Men om, förändrande sin natur, sedan dess rena känsla blifvit qväfd eller förderfvad, det uppsätter sig sjelft till en fri och sjelfständig makt; om sens commun, förklarande kort och godt att det finnes ganska litet sens commun i religionen, sjelft framställer sig såsom dess högsta domare; om utan aning om ett högre förnuft det uppträder med alla anspråk af det högsta, ikläder sig vishetens kjortel och förklarar sig för lagstiftare inom hela hennes område: visserligen skall då detta sens commun i himmelen och på jorden finna många saker som alldeles ej vilja jemka sig efter dess begrepp; i synnerhet kan man förutse att det angående religionens höga, uråldriga sanningar skall göra

är en fullkomlig sanning, som ej här är tillfälle att bevisa. Detta påstående må emellertid vara en nöt att bita på för upplyste män, som vilja hjelpa den stackars uppenbarelsen till heders medelst en inflickad så kallad naturlig religion, i hvilken merendels finnes hvarken natur eller religion.

alldeles förvånande upptäckter och gripa sig an med förbättrande, förädlande, bildande — tills det får en religion, lika hvardaglig som det sjelft är. Om en sådan revolution, hvarigenom egentligen *le tièrs état* i tankens rike gör uppror och tillrycker sig högsta makten — eller hvarigenom sens commun konstituerar sig sjelft till filosofi — om en sådan revolution någon tid inträffat, så kunde det blott ske derigenom att begreppet om deras verkliga motsats hade gått förloradt. Detta kunde åter ej ske utan att både sens commun och filosofien hade förlorat sin renhet och hela sin ursprungliga bemärkelse. Med detsamma vore äfven gränsorna upphäfna emellan filosofi och religion, emellan vetenskap och tro. Följderna af en sådan revolution, hvilka lätt kunde blifva sådana att ingendera mer funnes, förtjente utan tvifvel att betraktas. Den är numera öfverstånden. Vi äro på tillräckligt afstånd att kunna betrakta den. Vi böra vara i stånd att bedömma den; ty filosofien har kommit till sig sjelf och åter upptändt den heliga elden i templets helgedom, der hon framgent, dold för hopens ögon, kommer att vistas. Hon har dragit sig ur societeten, liksom ifrån torgen och allmänheten, hvaraf somliga tagit sig anledning att tro det hon verkligen gått ur verlden eller förlorat förståndet. Vi tro oss dock i det afseendet ega säkrare underrättelser. Men det vissa är, att hon för evigt uppgett all tanke på beröm hos folket och på pöbelvälde; och efter hennes vaknande till sans skall också religionen inträda i sina rättigheter. I medvetandet häraf vilje vi skrida till betraktelsen af den revolution i begreppets verld, hvarom vi talat. Vi torde få att göra med ett helt tidehvarfs odling, som blef en följd deraf. Vi hafve låtit förstå att det redan vore förbi; och det är så i chronologiskt afseende. Men med så kall opartiskhet kunne

vi ej yttra oss deröfver, som i fall frågan vore om en död person, hvars efterverld vi skulle föreställa; ty funnes ej detta tidehvarf med sin upplysning och sina fördomar ännu lefvande i en hel allmänhet, midt ibland oss, så hade säkert denna lilla skrift blifvit oskrifven; och i fall det skulle anses som oförskämdt att den i sin ringhet tillvällat sig domsrätt öfver århundraden, så må denna allmänhet gerna tro att det egentligen är fråga om henne sjelf. Vi vilje således ej fördölja, att det i synnerhet är det adertonde seklets odling hvarmed vi skole sysselsätta oss. Det tidehvarf, hvarom vi här tale, var, som det sjelft ofta lät förstå, ibland annat märkligt för den egenhet, att i intet annat gagneliga kunskaper varit så allmänt spridda, och i intet annat likgiltigheten för religionen så allmän; det har säkert lika ofta blifvit kalladt otrons sekel som upplysningens. Man må ej invända mot den förra benämningen, att klagan öfver otro är så gammal som verlden och gemensam för alla tidehvarf. Förr stridde man mot *falsk* tro, här klagade man att *ingen* tro fanns. Forntiden ifrade mot villfarelser i religion, mot kättare; och denna klagan öfver gudlöshet är den gamla. Men i middagsljuset af det 18:de seklets upplysning ansåg man ej en gång mödan värdt att vara kättare; och att disputera om dogm, tro och uppenbarelse var att aflägga bekännelse på att man ännu var långt ifrån den äkta upplysningen, ej emedan dessa ämnen voro för höga för ett vanligt förstånd, utan emedan i sjelfva verket ingenting rimligt kunde sägas om dem. Trodde man likväl i all enfaldighet; nåväl, en positiv religion ansågs af nytta för staten. Toleransen hade slutligen gått så långt att den tillintetgjort sig sjelf. Ty det fanns ej mer någonting att tolerera, om ej just sjelfva denna religion. — Hade då upplysningen orätt? eller religionen?

eller kanske båda? För att inse detta behöfver man blott undersöka och beskrifva endera af dem. Till en karakteristik af den sednare fordrades ett arbete, troligen fullt af filosofiska undersökningar, i hvilka en populär skribent med rätta har betänkande vid att inlåta sig. Att karakterisera den förra väljer författaren så mycket hellre till ämne, som han är god protestant, och sann upplysning och protestantism äro till sitt väsende ett. — Hvad var då karakteren af 18:de seklets upplysning? och hvad inflytande hade den på religionen? Sådana äro de frågor som vi blott i sin största allmänhet skole söka att besvara. Vi vilje derjemte förekomma läsaren med den försäkran, att man föresatt sig att ega den största tydlighet i föreställningssätt; och hvad man rätt föresätter sig, deri misslyckas man ej gerna.

Först väcker det uppmärksamhet, att detta tidehvarf just genom titeln af *upplyst* helst skilde sig från alla öfriga. — I hvilken af tidens vanliga skrifter finner man ej de orden: »i våra upplysta tider» — »sedan upplysningen stigit så vida» o. s. v.? — Var denna upplysning blott till grad, eller kanske till natur, skild från förra tiders? — De hade också sin; men den kallades då *vetenskap* och lärdom; och man drömde knappt om att någon annan kunde finnas. Men dess ämnen troddes så höga, att den genom kunskap bragte dem, som dermed sysselsatte sig, närmare Gud; hopen ansåg den väl också hafva någon gemenskap med svartkonst — allmänheten väntade att riktas genom resultatet af dessa djupa forskningar, utan att sjelf vilja deltaga i de tillredelser, till hvilka ingen profan borde nalkas — och stundom bröt äfven lågan fram ur Vestas tempel på en gång till ljus och brand, såsom t. ex. vid reformationen. — Men bröt den också ej i dagen, så trodde

man i alla fall det vara menniskan värdigt att sysselsätta sig med höga och heliga ting, om också ingen märkbar verldslig nytta deraf bereddes. Man trodde att det blott fanns en väg till ljuset — *Promethei väg*, som hemtade det från himmelen; men att hvar och en skulle vilja tända sin dank vid solen, för att dermed lysa sig till sängs: det ansåg man vara nog mycket begärdt. Om således i den tiden, då upplysning och vetenskap ansågos för detsamma, denna var inskränkt till vetenskapens idkare, ehuru inträdet i denna klass var öppet för hvem som helst som hade förmåga att dit höja sig; så är deremot kännetecknet på den nyare, att den var allmännare spridd, att den var, och var ämnad att allt mer och mer blifva, allmänhetens egendom. — Men för att den skulle kunna hinna eller ens kunna tänka sig ett sådant ändamål, följer nödvändigt att den sjelf äfven skulle ligga helt och hållet inom gränsorna af det vanliga förståndet eller *sens commun.* Detta är den karakteristiska skilnaden. Men på detta fält ligger ej någon vetenskap i sträng och egentlig mening; ty på sens commun gör hvar och en anspråk, ehuru många alldeles ej göra anspråk på vetenskap. Att denna sednare i sjelfva verket befinner sig i en högre region, är hvad framdeles skall tydligare visa sig. — Då denna bildning således ej var vetenskaplig, men likväl skulle bestå i förvärfvandet af kännedom, så utmärktes den med rätta under ett nytt namn, som omfattade alla de kunskaper som för det vanliga förståndet voro fattliga och användbara. Detta var upplysning. Snart vände man om satsen: att alla de kunskaper som för detta förstånd hvarken voro fattliga eller användbara utgjorde ej någon upplysning och hörde ej till ljusets utan till mörkrets chaotiska region, för hvilken man borde taga sig till vara. Sedan detta allmänna

förstånd, detta sens commun gjort sig sjelft till vetenskapens källa, sjelft blifvit ett lärdt sens commun och stämplat sina påståenden i dogmatisk och vetenskaplig form, var det andra steget snart gjordt, hvarigenom det förklarade sig sjelft för ofelbart, och att utom dess område ingen sann kunskap fanns. Detta var ett ännu betänkligare symptom. Ty att det härigenom hade upphört att förtjena det hedervärda namn som eljest tillhör det, att det härigenom ej mera var *sundt förnuft*, är ett påstående som jag vill bevisa. — Man skiljer emellan sundt förnuft och lärdom eller vetenskap; ty äfven den allra-olärdaste kan ega det sunda förnuftet i högsta grad af renhet och förträfflighet. Det består ej uti samma kunskaper i alla ämnen, ty det är alldeles ej nödvändigt att det skall känna alla ämnen; den som blott låter sig ledas deraf, gör ej en gång anspråk på *allmänt giltig* och i sakernas natur grundad insigt i något ämne; — allt nog, att dess kunskaper, *för honom sjelf* och ur dess egen synpunkt betraktade, äro sanna och för hans behof fullkomligt goda och brukbara. Om de ej för filosofien skulle ega oundviklig giltighet, det bekymrar honom ej, ty han har aldrig gjort anspråk på någon sådan; om ifrån ett högre läge hans synpunkt till och med skulle synas förvänd, deraf låter han likaså litet förvilla sig, som det olärda ögat förvillas af optikens bevis att tingen i sjelfva verket enligt optiska lagar på näthinnan måste målas uppnedvända. Hans begrepp äro helt och hållet utvecklade ur hans egen erfarenhet; och de reglor han derigenom gör sig har omdömet så mycket lättare att använda på erfarenheten åter. Betraktar man hans kunskaper i och för sig, så synas de utan allt system; betraktar man dem åter i förhållande till hans läge och verksamhet, så är i dem det fullkomligaste

system, ehuru ett system som man blott kan kalla lokalt. De äro för hans plats fullkomligt sammanhängande och lämpliga. Ännu mer: hans omdöme är ej blott inom denna krets träffande och sundt; denna förmåga, i hvilken användbarheten af alla våra kunskaper ligger, van att hos honom beständigt lita på sig sjelf, utan alla konstiga hjelpmedel, utan förvirringen af en half lärdom (all sådan förslöar oundvikligen omdömet; om vetenskapen heter det: drick djupt, eller smaka icke!), har derigenom äfven i allmänhet blifvit liflig, skarp och uppfinningsrik. Anvisa honom ett annat fält för sin verksamhet, sätt honom i ett annat läge, blott ej i ett sådant som ovilkorligen fordrar de stora och allmänna utsigter som endera äro snillets egendom eller ej utan studium kunna vinnas, — men eljest öfverallt i samhället der han blott kan och behöfver verka som *enskild:* och han skall säkerligen öfverallt, genom den naturliga sundheten och smidigheten i sin omdömesförmåga, finna sin väg och vara på sitt ställe. För nya omständigheter i sådant fall fattas det honom ej nya reglor för sitt uppförande. Han uppfinner dem. Men alla hans reglor hafva det utmärkande, att de äro växta ur tillfället och således gällande för tillfället, att de bära omständigheternas färg, att de äro enskilda. Förelägg honom en allmän uppgift att lösa: han skall ej svara er, emedan han ej förstår er. Men visa honom tiden, stället, omständigheterna; bestäm för honom den enskilda handlingen: och han skall säkert ge er det bästa rådet, eller vara den bästa som ni kunde välja att handla i ert ställe. — Är denna beskrifning sann, så följer af sig sjelft att det blotta sunda förnuftet, långt ifrån att anse sig sjelft som vetenskapens grundval, fastmer alldeles ej tillmäter sig sjelft något omdöme i alla vetenskapliga ämnen. Dess reglor äro alla enskilda; veten-

skapen uppställer regeln i sin rena, högsta allmänhet. De förra hänga fast vid tid, omständigheter och förhållanden, och förgå med dem. Vetenskapen gäller för all tid och känner ej andra förhållanden än sanningens. Men — kunde man invända — låt vara att sunda förnuftet vanligen ej uttrycker sig i allmänt giltiga, utan i tillfälliga reglor; det är likväl nödvändigt, sakens natur säger det, sjelfva detta namn, äfvensom det lika lydande sens commun, ger tillkänna: att detta sunda förnuft likväl hvilar på någonting som är hos alla menniskor gemensamt. Detta gemensamma, som i hvar menniskas förstånd finnes, borde man uppsöka och derpå grunda vetenskapen, t. ex. filosofien, så vore man säker att hon sjelf och alla de öfriga vetenskaper, som blott äro tillämpningar af henne, en gång blefve både allmänt begripliga och användbara, och således utan tvifvel kunde vinna ändamålet att göra upplysning allmän i alla stånd. — Detta tyckes äfven hafva varit den slutsats som man verkligen gjorde. — Jag nekar ej den satsen hvarifrån man här utgick; men jag nekar den följd som man ville draga deraf. — Härmed förhåller sig så: att för det sunda förnuftet inom dess erfarenhet väl allting är ljus och sammanhang och reda; men det gemensamma, som gör all denna erfarenhet möjlig och sjelft aldrig kan förekomma i erfarenheten, det yttersta, hvarpå slutligen alla dess kunskaper hvila, är sjelft ej kunskap, utan *tro*. För att ge ett exempel, så beror möjligheten af all erfarenhet på naturens egen konseqvens och visa inrättning; jag kan ej erfara någonting förnuftigt i en verld som ej vore inrättad efter förnuftiga afsigter; men denna supposition om ett beständigt sammanhang i naturen, eller om dess upphofsmans vishet, hemtar jag så litet ur någon erfarenhet, att jag måste *tro* derpå innan jag kan få någon

erfarenhet [1]. Att det högsta, öfversinliga, i det sunda förnuftet blott kan fattas såsom trodt, öfverensstämmer fullkomligt med den ärliga anspråkslöshet på vetenskap och allmänt gällande sanning som vi anmärkt såsom dess karakter. Ty hvad jag tror, inser jag ej i och för sig **sjelft**; men det eger sanning *för mig*. | Att vilja grunda vetenskap på tro är åter en motsägelse. Men jag påstår ej blott att detta högre vanligen inom sunda förnuftet finnes såsom tro; jag påstår äfven att det omöjligen inom dess sfer kan finnas under annan form. Det finns der blott såsom dunkla, outredda föreställningar; och der slutar gebitet för sens commun, och vetenskapen tager vid, som derigenom att den ser dem med andra ögon, förstår att gifva dem full klarhet. — Med detta *högre* må man i allmänhet föreställa sig att jag menar det öfversinliga och andeliga. All vetenskap, som förtjenar namnet, är öfversinlig. Äfven de som ännu äro vetenskaper mer i sin uppgift än i sjelfva verket, äfven de som man vanligtvis tänker sig som mest materiella, äro öfversinliga. — Hvad söker chemisten? Ej den eller den blandningen, äfven om den för godt köp kunde uttränga indigo (ehuru, i fall han påfann den, det kunde vara en rätt vacker och riksgagnelig upptäckt); han söker naturens eviga lagar, han älskar dess vishet och går henne i spåren. — Jag sade att det öfver-

sinliga,

[1] För att förklara ett exempel med ett annat: har det någonsin fallit någon in att tvifla, det ej i naturen *allt* är sammanlänkadt efter den lag, att hvar verkan har sin orsak? Hemtade jag denna föreställning ur sjelfva erfarenheten, så blefve den alltid en oviss supposition. Ty *alla* fall kunna ej hafva kommit inom min erfarenhet. Jag skulle åtminstone tvifla på saken tills en mängd erfarenheter gjort den sannolik. Likväl antar jag den ej som sannolik, utan som otvifvelaktig.

sinliga, inom sens commun, endast förekommer under dunkla och outredda föreställningar. Det kan ej heller annorlunda förekomma; ty dessa föreställningar äro af den egna beskaffenhet, att om det vanliga förståndet vill bestämma och utreda dem, de ofelbart för det upplösa sig i *motsägelser,* äfven af den besynnerliga natur, att man har svårt vid att neka någon af de hvarannan motsägande satserna, ehuru de tydligen upphäfva hvarann. — Man kan taga geometriens första definitioner till exempel. *En mathematisk punkt har inga delar.* Låt förståndet söka att bestämma denna föreställning. Det kan resonnera ungefär så här: en punkt kan jag föreställa mig som yttersta delen af en linea. Men en punkt har inga delar. Det som har inga delar har ingen utsträckning. Således skulle oräkneligt många punkter ändå ej utgöra någon linea. Derföre kan icke en punkt ej hafva några delar. — Å andra sidan: det sammansatta måste nödvändigt först uppkomma genom sammansättning af det enkla. En punkt är den enkla delen af en linea. Således måste väl ändå en punkt ej hafva några delar. — På samma sätt går det med definitionerna af *linea* och *yta.* Hvad skall man säga härom? Skall man säga, att det ej är sundt förnuft i de hvarann upphäfvande bevis som jag anfört? De äro likväl ovederläggliga genom alla bevis som från samma håll kunna hemtas. Men det korollarium skulle man kunna draga häraf: att geometrien, ehuru dess figurer kunna ritas på tafla, likväl såsom vetenskap alldeles ej vistas i det utom oss varande sinliga rummet; och att således den också, om man så behagar, är andelig. — Den som ej fattar henne så, kan kanske genom henne bli landtmätare; men beviset till första propositionen i Euklides har han ej begripit. — Gäller denna

svårighet om geometriens första satser, så är klart att den äfven skall gälla om hela vetenskapen. Detsamma gäller om alla andra verkliga vetenskaper; och mitt exempel på de motsägelser, hvari sens commun oundvikligen förvirrar sig så snart det på sitt sätt vill behandla vetenskapliga begrepp, hade jag lika lätt kunnat hemta ur fysiken, chemien, astronomien, eller medicinen[3]; ehuru jag visst ej är hemmastadd i alla dessa vetenskaper. Men de ega alla sin grund, sitt lif i ideen om *naturen* såsom ett enda helt, fullkomligt organiseradt system. Men gäller detta om de lägre vetenskaper, så gäller det så mycket mer om den högsta, om den, hvarifrån alla de öfrigas strålar som ifrån en brännpunkt utgå, — om filosofien; och att ideerna: Gud, frihet, evighet, eller hvad för ett filosofiskt begrepp som helst, bryta sig i kontradiktioner så snart det vanliga förståndet söker bestämma dem, ehuru dessa kontradiktioner ej finnas för blotta känslan och tron, och att det således i dessa ämnen omöjligt kan finnas någon kunskap, om ej förnuftet från denna lägre region höjer sig upp till vetenskapens, vore lätt att visa. Men hvad är då filosofien, om sens commun alldeles ej der eger någon domsrätt? Vill man då ge ett splitternytt förnuft åt verlden? Nytt är det väl så litet, att det åtminstone är lika så gammalt som menniskoslägtet. Men sjelfva frågan kan endast filosofien sjelf besvara; och der må man söka den upplysning som denna skrift ej åtagit sig att gifva. Med den distinktionen emellan sundt förnuft och filosofi: att det ena är ett *troende*, det andra ett *seende* förnuft, vore man förmodligen föga belåten. — Eller skulle skilnaden bli tydligare på följande sätt? Sens commun består

[3] Såsom vetenskap betraktad.

af tro och erfarenhets- eller vanliga resonnerade kunskaper. På tro kan man ej grunda vetenskap. Det är en orimlighet. — Med vanligt resonnement kommer man ej heller åt den. Derpå kan man emellertid taga mathematiken till exempel. Ty man må företaga sig begreppet om en triangel, man må bestämma det och resonnera dervid så konseqvent som möjligt; genom analys af sjelfva begreppet, och dess jemförande med andra, genom resonnement uppdagar man likväl aldrig någon af dess inre egenskaper, t. ex. den, att i hvar triangel vinklarne äro lika stora med tvänne räta. Det kommer deraf att mathematiska sanningar ej äro grundade på resonnement, utan på *intuition* eller åskådning. — Hvad? om det förhölle sig så med filosofien! Härmed må vara huru som helst, så bevisar det anförda redan hvad det skulle bevisa: att vetenskapen så litet ligger på det vanliga förståndets fält, att detta förstånd i vetenskapliga ämnen blott kan hafva *meningar*, aldrig insigt, och således aldrig rättighet att dömma. Det verkligen sunda förnuftet tillegnar sig också aldrig någon sådan rätt. Häraf följer: att det sens commun, som tillegnar sig den, ej mera är sundt; och att det som ej blott tillmäter sig en sådan rätt, utan kallar sig sjelft filosofi, och påstår att utom dess horisont ej någon sanning finnes, ej blott förtjenar namn af osundt, utan i sjelfva verket är förstockadt.

En af anledningarne till en sådan filosofi, som helt och hållet skulle uppehålla sig inom det vanliga förståndets fält, var Lockes lära om menskliga kunskapernas uppkomst. Enligt den kunde man föreställa sig menskliga själen som en ren tafla, på hvilken de yttre tingen intryckte sina bilder. En enkel sensation gaf ett enkelt begrepp; jemförelsen af flera sensationer gaf ett sammansatt, och så kunde man af de materialier som den yttre verlden gaf,

så småningom uppföra hela bygnaden af mensklig kunskap. — Hans efterföljare fattade hans lära ännu materiellare än han sjelf. Man förestälde sig menniskan såsom en staty, åt hvilken man gaf ett sinne i sönder, och lät den således efterhand lukta, smaka, se, höra och känna sig till alla sina begrepp. Man kommer ihåg Bonnet's och Condillac's försök i denna väg, på hvilka så mycken skarpsinnighet är bortslösad. Härvid uteblef nu visserligen hela den verld af ideer, hvilkas urbilder hvarken falla under något sinne eller någon erfarenhet. Man hjelpte sig i början ifrån den svårigheten så godt man kunde; men för öfrigt föreföll hela läran lätt och fattlig, och var för sens commun så mycket antagligare som det sjelft blott eger erfarenhets-kunskaper. Man hade ej vetat att filosofien var en sak som låg hvars och ens förstånd så nära.

Från början tycktes det således ej vara sens commun som gjorde anspråk på filosofi, utan en filosofi som sänkte sig ned till sens commun och af det blef antagen. I sjelfva verket är detta detsamma. Men det vanliga förståndet vann ej på att härbergera den förnäma gästen. Det vann ej blott ingen ny visshet, utan förlorade äfven den som det förut egt. — Vi hafva redan anmärkt, att det yttersta hvarpå sunda förnuftets kunskaper hvila ej är kunskap, utan tro. Då det nu företagit sig att vara vetenskapligt, så skulle det naturligtvis en gång falla på den tanken att göra sig reda för detta högre, hvarom det blott hade en dunkel föreställning. Redan den antagna satsen, att endast erfarenhet är kunskap, borde väcka tvifvel, om ej föreställningen af någonting högre än den sinliga verlden vore en ren inbillning. Men vi hafve redan anmärkt att dessa högre begrepp, eller som de i vetenskapens språk kallas, *ideer*, då förståndet vill söka att

bestämma dem, nödvändigt sönderfalla i kontradiktioner som upphäfva hvarann. Ingenting är lättare än att här finna skenbara orimligheter. — Förr hade skepticism i vetenskapen blott verkat på *detta* fält, och på allmänna lefvernet ej haft något direkt inflytande; men det var den tiden då vetenskapen hade sitt eget fält. Nu var detta fält en öppen allmänning, och kom elden der lös på något ställe, så var det snart brand i hela skogen. Sens commun hade nu sjelft förklarat sig för vetenskap och arbetade som ifrigast på en allmänt gällande filosofi, eller en filosofi för allmänheten.

Då tviflet, som vi sett, låg så nära till hands, så kunde det ej heller uteblifva; och skepticism, eller rättare tvifvelsjuka, blef snart hela tidehvarfvets esprit. — Se, det befanns plötsligen att verlden i årtusenden trott på idel orimligheter, och det adertonde seklets menniskor stodo förundrade upp och berättade denna nyhet för hvarannan. Och det hafve vi först sett! tänkte man. Och således äro vi visare än de allesammans! tänkte man sedan. Fördomens bojor äro brutna, vetenskapen ligger ej mer i det skolastiska grälets lindor, tanken är nu allmän och fri, mörkret flyktar för upplysningens morgonrodnad; hvilken hop af villfarelser skola vi ej antända med dess fackla och offra åt förgängelsen och åtlöjet! Sådant blef allt mer och mer allmänna tänkesättet. Och derpå gick man oförtrutet till arbetet. Man tviflade så skarpt i religionen och fann i hast en sådan mängd orimligheter, att af den blott ganska litet återstod som kunde njutas af en upplyst menniska; likväl med varsamhet, så att man kunde vara på sin vakt mot alla anfall af den gamla vantron. Den som djerfvast kunde förkasta all tro, qväfva känslan och, iklädd det så kallade sunda förnuftets pansar, hos sig döda all inbill-

ningskraft, ansågs som en hjelte på den nya banan, förvånade hopen med sin fördomsfrihet och fick namn af *esprit fort.* Men detta hjeltemod låg ej längre ur vägen, än att sådana *esprits forts* snart växte upp öfverallt, liksom svampar ur jorden; och det som skulle förvåna blef snart så alldagligt, att man kunde vara frestad att anse det för platthet. Men den som ej kunde vara *esprit fort* måste likväl för all del, och för sitt sunda förnufts ära, åtminstone vara en liten smula fritänkare. Man fick mycket att anmärka vid åtskilliga af förra tiders store män; ty det fanns säkra spår på att somliga trott på andar och på djefvulens existens. Visserligen var det i deras oupplysta tider också en lätt sak vara stor man. — Man tviflade i moralen, man tviflade i politiken, i historien, i allt; men just ej i filosofien, ty den var sjelfva upplysningens eget ofelbara medel. Tidehvarfvet antog högt namnet af upplysningens sekel, till efterrättelse för alla kommande åldrar. — Den tidpunkt då detta ljus var i sin fulla middagshöjd kan man ej noggrant bestämma. Men i allmänhet stämmer den in med Fransyska encyklopedisternas regering i litteraturen. Frankrike, liksom i de gamla korstågen, gaf äfven nu exemplet och egde den mest lysande framgången i denna härfärd mot mörkret och fördomarne; derföre genljudade äfven dess beröm från ena ändan af Europa till den andra, och man kallade det bland alla de upplysta länderna för det upplystaste [*]. — Då man betraktar hela detta

[*] Ibland desse vittre män som gåfvo tonen i Frankrike och snart i Europa befann sig äfven Rousseau, nedfallen liksom ur en annan verld. Man känner historien om det hat och de stridigheter som straxt skilde dem och honom. Grunden till detta hat låg ej i personliga oförrätter eller endast i Rousseau's misstänksamma, besynnerliga lynne. Orsaken var, att *de* voro ytliga och *han* var

väsende, så är detta det bästa som kan sägas till dess förmån: att, då denna period nödvändigt skulle genomgås, det är väl att den är genomgången. Men att denna skepticism alldeles ej är af rätta slaget, om man betraktar den i massa och undantager några enskilda försök som förråda en grundligare syftning, det synes deraf att detta så mycket beprisade sunda förnuft, denna redbara filosofi tviflade på allt, utan att det föll den in någonsin att tvifla på sin egen ofelbarhet och sundhet. I detta afseende var den beväpnad med en ogenomtränglig suffisance. Med den gladaste oförsynthet hemtade den ned det högsta och heligaste, den bättre menskliggetens skatter, och befingrade dem för att derom få en rätt klar och handgriplig kunskap. Den handterade dem på samma sätt som en man ville anatomisera en lefvande kropp för att få se hvar själen sitter. Dåre, för den mordiska handen har själen redan flytt, och sedan du gräft i inelfvorna ropar du: här finns ingen! — På samma sätt denna sunda förnuftets filosofi. Den drog först ner de högre sanningarne inom sin synkrets; och då i denna lägre atmosfer de sågo underliga ut och tycktes bryta sig i motsägelser, så, utan att eftertänka om detta i sanning så förhöll sig, eller om ej fenomenet kunde komma af strålbrytningen, ropade man blott triumferande:

---

grundlig, — ett äkta snille, som såg djupare än de ens kunde ana. Han hatade dem, emedan han revolterades af hela deras tendens, hvaraf han ganska väl insåg både odugligheten och skrytet. Också grep han till ett förtvifladt medel och återvisade hellre menniskoslägtet till en fullkomlig okunnighet, än att dess mål skulle vara en så kärnlös upplysning. Hans motståndare hatade åter honom af instinkt. Han var ett högre väsende som besvärade dem och som de ej begrepo. — Montesquieu, ehuru af en mild karakter, som sparade honom förföljelser, kan sättas vid hans sida. Han inlät sig ej i stridigheter. Men han såg långt öfver sitt tidehvarf.

se, de hänga ej tillsammans! — Här skulle nu allmänheten tillkallas för att se på den nya upptäckten, och hvar och en fann den så klar, att hela allmänheten undrade på att den ej sjelf tusen gånger förut gjort den. Hvar och en tändes af en ädel ifver att vid lediga stunder också göra slika upptäckter, utan skonsamhet förfara med orimligheten, obegripligheten och alla gräliga systemer, samt att med åtlöje betäcka deras försvarare. Alldeles så — för att ej spara mina liknelser — gapskrattar den lägsta pöbeln åt astronomen, om han skulle glömma sig nog mycket att i dess närvaro påstå att jorden går och solen står stilla, — och besvärar honom med qvicka infall för det han velat gäcka deras sunda ögon. För att göra liknelsen fullkomligt träffande fordras likväl att just denna pöbel skulle tro sig i besittning af den enda sanna vetenskapen, grundad på den ofelbara det sunda ögats filosofi: att allt *är* i sjelfva verket sådant som det *synes;* att det således skulle vara en lärd och fin pöbel, som inser förträffligheten af sin egen pöbeldom och bragt den i system; — och i astronomens ställe kan man sätta aposteln, den sanne filosofen, så har man en fullständig bild af denna oäkta upplysnings förfarande mot all högre vetenskap, och tillika en i sitt slag ensam tafla af en komplett och till högsta grad stegrad löjlighet. — Jag sade, att man tviflade på allt, utom på denna så kallade filosofi, som just var tviflets redskap. Detta skulle likväl den äkta skepticismen hafva gjort. Den pröfvar alltid sina egna vapen. Den enda vetenskapliga tendens, som kunde finnas sedan filosofien var sträckt till marken på sens commun's fält, var att med obeveklig stränghet utveckla och i alla sina riktningar genomdrifva de kontradiktioner som yppa sig för det vanliga förståndet i alla frågor som röra ämnen utom erfarenhetens gräns

och sjelfva grunden af all kunskap och visshet. Skedde denna operation med skarpsinnighet och konseqvens, så skulle nödvändigt det resultat framkomma: *att alldeles ingen visshet finns i något ämne.* Men förhåller det sig så, så kan sjelfva denna sats — skepticismens resultat — ej heller göra anspråk på visshet; och således har den fulländade skepticismen, i och med detsamma som den vann sitt mål, tillintetgjort sig sjelf och fört ett indirekt bevis att den grundsats, hvarifrån den utgick — som här var den: att utom erfarenheten och sens commun ingen kunskap finnes — var falsk.

Den förtjensten att hafva framställt en sådan fulländad, genomdrifven skepticism, har den förträfflige Skottske filosofen Hume. Det är ett namn som theologerna fordom satt bland de förnämsta på kättarelistan. Det borde tecknas med gyllene bokstäfver; ty han har gjort mer till återlifvandet af den sanna religionens anda, än tio dogmatici. Hans arbete är afgjordt ovederläggligt genom den ytliga filosofi som då fanns; och i de länder, der man ännu hjelper sig fram med de uppstufvade reliqvierna af denna sens-communs-filosofi (och ibland deras antal är hans eget fädernesland), anses det vara satt utom fråga att vederlägga honom. Han sättes å sido som en heterogen varelse som i sjelfva verket gått för långt. Ty det är väl godt att tvifla och pröfva och är en föda för själen; men att vara en så genomdrifven, förtviflad tviflare, det går utom all anständighet.

Sedan Hume's arbeten på denna väg blefvo bekanta, svalkades den allmänna skepticismen. Man fann att vägen låg ner åt ett djup, för hvars gränslöshet man bäfvade. Man beslöt således att rädda hvad som räddas kunde, och att företaga en revision af de återstående, för det sunda

förnuftet oumbärliga sanningar, att stadfästa dem genom gemensam öfverenskommelse; och öfver dessa skulle det ej mer vara tillåtet att tvifla. Tvifvels-andan vände sig ifrån filosofien och religionen in på borgerliga samhället och politiken, och beredde der slutligen en af de mest förvånande revolutioner som historien sett.

Men låt oss se hvad det blef af denna det sunda förnuftets filosofi, sedan Hume skrämt den ifrån vidare framsteg på sin första bana. — Vi hafva sett att man beslöt till att frälsa de nödtorftigaste sanningar undan tviflets åverkan. Vi skole derföre iakttaga, hvilka och hurudana dessa sanningar voro hvilka man lät utgöra liksom det luttrade residuum efter den stora skeptiska processen. Sedan vi betraktat upplysningen i sin pröfningstimma, skole vi nu iakttaga huru den såg ut sedan den satt sig, eller konstituerat sig som permanent. Sens-communs-filosofien fick nu en annan gestalt. Man hade sett att skepticismen kunde bli farlig. Men hvarföre? Jo emedan den ville förklara och pröfva allting. Den förklarades nu derföre för ett skadligt gräl, i fall den ville gå så grundligt till väga. Man skulle alldeles ej förklara allt. Den yttersta grunden för all vishet skulle vara någonting som ej vidare behöfde förklaring. Och hvad kunde detta vara annat än ett tydligt *factum*?[5] På rena, klara facta skulle således all vetenskap byggas. Den vetenskap som ej stödde sig på erfarenhet och facta vore ej vidare någon vetenskap. Derigenom var nu grunden för all vetenskap i sjelfva

[5] Vi hafve sett huru sens commun ville göra sin *tro* till *vetenskap*. På det vågspelet förlorar det tron utan att få vetenskapen. Nu få vi se huru det gör *vetenskapen* till *tro*. Ty ett factum är hvad som *tros* på erfarenhetens intyg utan att behöfva bevis. Allt slår således in såsom vi straxt förutsade det.

verket så allmänt fattlig, att den kunde kallas handgriplig; och upplysningen var mer försäkrad om framgång än någonsin förr.

Vetenskapen skulle således vara en förklaring af facta, hvilken förklaring sjelf skulle stödja sig på facta. Men facta lär man blott af verkliga erfarenheten. Vetenskapen skulle således blott vara ett annat slags erfarenhet, liksom en på förhand gifven erfarenhet. Detta uttryckte man också så här: vetenskapen skall vara helt och hållet *praktisk* — all theori skulle vara praktisk; eljest vore den till ingenting nyttig. Förr hade man satt vetenskapens nytta i sjelfva den vetande förmågans derigenom vunna ljus, skarphet, riktighet, hvarigenom den för alla fall vore färdig och kunde lita på sig sjelf, — med ett ord, i dess sjelfständighet; och man hade trott att tanken snarast kunde vinna detta, om den tuktades och skärptes i skola hos den stränga, systematiska vetenskapen, som sjelf ej är annat än en till full sjelfständighet utbildad tanke. Man hade trott att, för att vinna detta, man ej behöfde studera i många särskilda ämnen, utan att gå långt och om möjligt blifva genomdrifven i en enda vetenskap; att alla vetenskaper blott vore särskilda vägar till den högsta sanningens tempel; att, för att komma fram, man ej borde gå ett litet stycke på hvar, utan rakt fram på en enda; att den som vill bli universell, först måste veta *ett*. Men sedan vetenskap hade blifvit en kunskap om facta, så var det naturligt att *mångkunnighet* skulle i och för sig sjelf ega ett värde; då hvart enda factum kunde innehålla en sanning, så var ej mer fråga om sanning, utan om *sanningar;* ju flera sådana man hade, ju bättre vore man utrustad att genomvandra erfarenhetens fält. — Då omdömet är den förmögenhet som sammanbinder theori och

praktik och på enskilda facta använder de allmänna reglorna, så resonnerades i anledning deraf så här: om man ger regeln i sin rena, högsta allmänhet, sådan som den stränga vetenskapen berömmer sig af att uppställa den, så har omdömet ett oändligt besvär att tillämpa den på erfarenheten och det enskilda fallet; deremot om man studerar erfarenheten sjelf, upptager dess särskilda fall och facta samt för dem uppställer passande reglor, så kan dessa reglors mängd ersätta hvad som fattas dem i omfattning, så göres omdömet redan på förhand skickligt till erfarenhetens verk, så kan i synnerhet studium af vetenskapen bli hvad det borde vara, en sann praktisk uppfostran för ungdomen, som bereder den att inträda i det verksamma lifvet. Också bestod en stor del af tidens litteratur i utgifvandet af kompendier, af läroböcker för ungdom och allmänhet, hvari det så kallade praktiska och användbara ur alla vetenskaper var sammanletadt och framställdt till upplysningens befordrande.

Emot det anförda resonnementet, och i allmänhet mot hela detta förfarande (man må grunda det på detta resonnement eller på ett annat eller på alls intet), äro följande tvänne hufvudsakliga inkast att göra. Först och främst: hvarje regel är ett begrepp, hvart och ett sådant är *allmänt*, ty det skiljes just derigenom från det enskilda, verkliga tinget eller fallet. Detta enskilda fall kan ej ligga uttryckt i regeln, som måste passa på flera fall som med hvarandra hafva någon likhet. — Hvarje regel är till sin natur nödvändigt *allmän* och fordrar samma operation af omdömet, samma församlingande genom inbillningskraften, för att kunna tillämpas. Således är den svårigheten som man vill spara omdömet alldeles ej häfven. Edra reglor måste ändå alltid bli allmänna reglor. Er theori, ni må kalla

den så praktisk ni behagar, kan sjelf aldrig vara praktik. Emellan dessa båda saker är ju en tydlig skilnad? Edra erfarenhets-reglor, så väl som vetenskapens, äro således allmänna. Men det är den skilnad dem emellan, att erfarenhets-reglorna omfatta vissa klasser af facta; ehuru allmänna till sin form, äro de således enskilda till sitt innehåll; vetenskapens regel är deremot i allt afseende universell, har ej att göra med enskilda ting, utan med tingens natur i allmänhet. Men denna tingens natur är också vårt eget förnufts natur; huru skulle eljest i allmänhet förnuftet kunna begripa naturen? Insigt i vetenskapen ger mig således insigt i mitt eget förnufts beskaffenhet, dess natur och dess ordning. Ett sådant studium borde således fullkomligt *fördubbla* förnuftets styrka; ty förnuftet handlar ej blott — det är dess natur (men det kan också handla så som *tro* och känsla) — det handlar nu med insigt i sitt eget handlingssätt. Det ser ej blott, det *vet af* att det ser. Ett vetenskapligt studium är således högst vigtigt, ej för de saker jag derigenom lär att känna, ej för kunskapens materiella innehåll; men i allmänhet för kunskapen i sig sjelf betraktad, för fullkomnandet af *min organ* att fatta den. — Men ett sådant studium för mig ju utom all erfarenhetsgräns? Hur skall jag då taga mig ut ibland de tusende olika ting och fall som i verlden möta mig, om jag ej sökt att på förhand förnämligast göra mig bekant med *dem*, eller lagt mig på den praktiska vetenskapen, som är grundad på facta? — Detta leder mig till mitt andra inkast.

Denna vetenskap kan dock omöjligt omfatta alla facta och, ehuru ej sparsam på reglor, omöjligt ega reglor för alla fall. Den upplysning jag derigenom vunnit hjelper mig således blott i förutsedda vanliga fall, der vanan i

alla fall slutligen hjelpt mig. Men vid ett ovanligt, oförutsedt? Der lemnar den mig i sticket. Detta är *en* olägenhet vid den så kallade praktiska upplysningen. — Vi hafve anmärkt att, då all regel är allmän, omdömets operation för att använda den på det enskilda fallet alltid blir densamma. Men låt också vara att omdömet har lättare att använda en regel af mindre, än en af vidsträcktare omfattning i afseende på sitt innehåll; låt vara att man för att ännu mer lätta denna tillämpning och göra vetenskapen fullkomligt praktisk, reducerar den till blott *beskrifning* på facta och på sjelfva praktikens handgrepp: så ökes derigenom först den redan anmärkta olägenheten, ty hvad man vinner i detaljen förlorar man i vetenskapens omfattning; och dessutom uppstår deraf en annan olägenhet som är ännu förderfligare. Ty derigenom att ifrån ungdomen en sådan mängd facta med dertill hörande reglor och beskrifningar inproppas i hufvudet, för att i en framtid underhjelpa omdömet i det verksamma lifvet, vänjes detta omdöme ifrån början att lita på främmande reglor och hjelpmedel, som för förståndet äro så mycket mer främmande, som de, såsom tillhörande strödda facta, ej sins emellan ega något sammanhang. I säkerheten att alltid hafva dessa konstiga hjelpmedel att tillgå, behöfver det aldrig lita på sig sjelft, aldrig sjelft vara verksamt. För vanliga fall har man lärt det en theoretisk slentrian, som det blott behöfver göra till en praktisk slentrian. I ovanliga, pröfvande händelser är det fullkomligt rådlöst. Den overksamhet hvari det slumrat har gjort det allt slöare; den praktiska upplysningen, som med alla sina reglor och beskrifningar och rikedom på erfarenhet och facta skulle hjelpt, har stjelpt det; och man kan inse möjligheten deraf att genom lutter upplysning bli allt dummare och dummare.

Men detta är ej blott en möjlighet, det är en nödvändig följd af det slags upplysning som vill göra all vetenskap till en beskrifning på facta, all vishet till en utanlexa af erfarenhets-reglor, all theori till praktik, en följd af den derpå grundade berömda praktiska uppfostran som har en afgjord afsky för all verklig, sträng och systematisk vetenskap, såsom ett onyttigt gräl, och skryter deraf att redan på förhand hafva gifvit sina elever hela den redbara erfarenheten till lifs i boken, innan de ännu i sjelfva verket ega någon erfarenhet. Ej under om derföre den verkliga erfarenheten sällan gör dem visare; ty dess verk är redan på förhand bortfuskadt. — Hvad vi sagt är en nödvändig följd; ty sjelfva grundsatsen hvilar på en afgjord orimlighet och skall således nödvändigt, då den sättes i verket, bringa oreda åstad. Denna uppenbara orimlighet är den: *att man genom något slags vetenskap skulle kunna ge erfarenhet, att sjelfva theorien skulle vara praktik.* Det är orimligt. Erfarenheten sjelf kan endast lära erfarenhet; det står ej att hjelpa. Praktik kan man endast lära derigenom att man sjelf försöker den; och det finns ingen theori i verlden som kan innehålla konsten att i praktiken icke fela. — Här är ett ställe, der en tydligare insigt i den sanna upplysningens väsende kan bli en följd af hvad vi sagt. Om man vill bibehålla namnet upplysning, så måste man medge att det finns två slag deraf, som bägge äro sanna; — den falska uppkommer genom en förvirring af bägge slagen. Det första är sunda förnuftets *egen* upplysning, som det ej blott kan fullkomligt vinna *utan* allsköns lärdom och vetenskap, utan äfven omöjligt kan vinna genom dem. Denna upplysning består i rena erfarenhetskunskaper, hvilka endast erfarenheten kan ge, med ett ord: uti verklig erfarenhet. — Vi hafve redan förut an-

märkt, att sådana äro alla det blotta sunda förnuftets kunskaper. De äro i all bemärkelse dess *egna*, de äro födda af dess egen erfarenhet, och de lefva deri. Dess reglor äro sanna, ej i allmänhet, men för deras tid och tillfälle och i detta afseende förträffliga. De äro genom ingen theori bibringade (som också vore omöjligt, ty theorien kan ej upptaga det rent af tillfälliga), de äro genom egen eftertanke uppfunna, med ett ord: denna upplysning är rent af *praktisk*, och det theoretiska (om det så kan kallas) deri är födt af praktiken sjelf. Den innehåller hvarje menniskas enskilda erfarenhet, och för att vinna den måste man ej läsa, utan lefva. — Den falska upplysningen i detta afseende är den som tror sig genom något slags vetenskap på förhand kunna ge denna erfarenhet, som försöker det orimliga att sätta det rent af praktiska i theori. Det förutnämnda slags upplysningen är för alla menniskor tillgänglig. Hvar och en förvärfvar den i mer och mindre grad, och den lärdaste kan ej förvärfva den på annat sätt än den olärdaste. — Det andra slaget af sann upplysning är den rent af *vetenskapliga*. I det rena sunda förnuftet är väl tanken liflig och verksam, men den hvilar i högre ämnen och ytterst på tro. Den är således ej sjelfständig. Denna sjelfständighet ger vetenskapen; ty tanken får derigenom insigt i sitt eget väsende och handlar med fullt medvetande af sin frihet. — Vi hafve sett, att om det blotta sunda förnuftet, utan vetenskaplig insigt, gör dessa högre ämnen till föremål för sin kunskap, det ofelbart invecklar sig i motsägelser som det ej kan upplösa, är nödvändigt utsatt för den olägenheten att ensidigt antaga eller förkasta och derigenom förlora sin egen sundhet. För den högre upplysningen finns ej denna olägenhet; ty veten-

skapen

kapen inser det skenbara i dessa motsägelser. Det är således för sens commun's egen sundhet nödvändigt att den etenskapliga upplysningen finnes, på det att, om sens ommun förvillar sig genom anspråk på vetenskap och förärdar sig i fördomar, den må kunna upplösa dessa fördonar och återgifva det sin renhet. Den vetenskapliga uppysningen, jemförd med den lägre, står således i den styandes plats.

Vetenskaplig odling är således hvad som bör utmärka le högre klasserna i samhället, hvilka man känner under jamn af de *bildade*. Det är hos dem som de insigter finnas som leda statens rörelser. De äro statskroppens tanke — den sjelfständiga styrande kraften i samhället. Det är deras skyldighet att ej blott handla efter enskilda reglor, uppkomna genom enskild erfarenhet; — det duger ej då man handlar med afseende på det hela. De måste handla efter allmänna reglor, och sådana uppställer blott vetenskapen. Men vetenskapen uppställer dessa reglor som ren theori, utan afseende på någon enskild stat; hur skola de således användas? Här äro vi åter vid den förra svårigheten som skiljer all theori och praktik åt. Men denna svårigheten är blott oöfvervinnelig för den som ej kan begripa att de *måste* vara skilda åt. Afståndet emellan dem kan endast omdömeskraften fylla; och den är en förmåga som väl genom erfarenhet och vetenskap kan skärpas, men omöjligen theoretiskt läras. I praktiken beror således äfven den vetenskapliga upplysningen helt och hållet på omdömet och erfarenheten. Men om dess göromål är svårare, då den har allmänna, och det sunda förnuftet blott enskilda reglor att använda, så har den också större tillgångar. Omdömet har här redan blifvit skärpt i veten-

skapens skola innan det använder sin vetenskap på erfarenheten. Liksom den falska upplysningen i förra afseendet var den som ville göra det rent praktiska till theori, så visar den sig här i det bemödandet att i sjelfva vetenskapen kunna fånga erfarenhet, att göra theorien sjelf till praktik: bägge förvillelserna äro en och densamma. Det kan nu ej ske på annat sätt än genom ett annat slags gröfre theori, som skulle vara en genväg emellan theorien och praktiken. Men en sådan genväg är omöjlig; ehuru han verkligen blifvit försökt i den så kallade praktiska upplysningen med dess åtföljande praktiska uppfostran, som, emedan den, född af förvirring i begrepp, har velat försöka en omöjlighet, också blott verkat halfhet och förvirring, så i theori som praktik.

Af allt detta kan man slutligen draga denna följd: att befordra upplysning är ingenting annat än att befordra vetenskaplig odling i högsta möjliga stränghet och renhet. Det olärda slags upplysning som vi nämnt behöfver ingen befordran. Den befordrar sig sjelf, och hindras af ingenting annat än om man vill göra den till en halflärd upplysning. Om det praktiska må man vara obekymrad. Den äkta vetenskapen, sanningen, är ett lefvande väsende. Den gör sig praktisk sjelf. Den har ljusets natur. Ljuset kan man ej befordra bättre än om man lemnar det fritt. Och står solen i sommarglans på höga himlen, så behöfver man ej sörja för värme [6]. — Vi återgå till den afbrutna be-

[6] Jag kan ej lemna detta intressanta ämne utan att ännu göra några anmärkningar. Jag har sagt att vetenskaplig odling bör utmärka de bildade klasserna. Häraf torde man sluta att jag ej ville lemna någon annan än den förstnämnda helt och hållet olärda upplysningen åt de lägre och arbetande klasserna. Alldeles! det är min fullkomliga mening att jag ville lemna dessa klasser fullkom-

skrifningen. Vi hafve anmärkt, att sedan upplysningen hade upphört att vara skeptisk, den företog sig att grunda all

---

ligt olärda och *det af ren och uppriktig aktning för det sunda förnuftet.* Den enda undervisning som för dem är nödvändig innefattas i religions-undervisningen, hvilken också naturligtvis är nästan helt och hållet muntlig och mer talar till känslan än förståndet. Vill en och annan lära sig skrifva och räkna — välan! Men deras förträffliga minne, hvari de utskämma så många som blott läst sig sjelfva till förderf, gör det för dem i allmänhet onyttigt. Men att man kunde tro sig få ett upplyst folk, om man en gång komme så långt att hvar bonde, utom sin religion, hade lärt litet moral, litet geografi, litet af fäderneslandets historia och litet af de första begreppen i vetenskaperna, och Gud vet allt, det är visserligen högst ytligt och falskt sedt. Är det för hans timliga eller eviga väl som man anser detta så nödvändigt? Denna upplysning, med det sunda förnuftets namn beständigt på tungan, föraktar det i sjelfva verket hjerteligen. Det är liksom om man ville skämmas att dessa bonde-själar skulle komma så olärda in i godt sällskap i himmelriket. — Dåre! med din tomma mångkunnighet, med din ytliga upplysning, med din skrytsamma, halfva, förvirrade lärdom, är du inför det oförderfvade, olärda, sunda förnuftet en usel dverg; med några enkla frågor och inkast gör dess träffande, enfaldiga omdöme dig förvirrad och kommer dig att rodna, om du det kan. — Denna ytliga lärdom, denna vetenskap, som vill veta allt och ingenting vet, som nu är en så allmän pest i våra bildade klasser, har man äfven sökt påtruga bonden; och om man ej lyckats, har likväl bemödandet haft skadliga följder. Allmänhetens upplysning har i sednare tider varit allmänna lösen och goda tonen. Lärde behöfva vi ej, har man sagt; men upplysta bönder och handtverkare — se der hvad som är vårt behof och som en gång skall göra vårt tidehvarfs ära! — Jag sade: det har haft skadliga följder — genom det goda som man tagit bort och det odugliga som man satt i stället. I det sednare afseendet kan man blott i allmänhet märka: att, först, en half, ytlig kunskap endast ger fördomar; att, för det andra, dessa fördomar äro så mycket svårare som de äro *lärda fördomar,* för-

vetenskap på otvifvelaktiga facta, eller att göra den praktisk. Att närmare beskrifva det inflytande som denna grundsats hade på särskilda vetenskaper, hör oss ej till. — Filosofien var en sammangyttring af sådana facta, som kallades filosofi öfver naturen då dessa facta voro yttre, och filosofi öfver menniskan då dessa facta i synnerhet voro de särskilda föremål som företedde sig inom menniskan sjelf. — Vi skole blott efterse hvad inflytande denna upplysning hade på moralen och religionen.

---

domar som tro sig veta något. — Man behöfver blott känna allmänheten, blott tala vid den ibland dem som varit ett olyckligt föremål för ett dylikt upplysnings-experiment, som man velat lära litet historia eller geografi, eller moral och så kallad förnuftig religion, eller de nödiga begreppen i åtskilliga vetenskaper, för att höra hvilken mängd af vidunderliga föreställningar som hårdnat i hans hufvud. — Åter i det förra afseendet: så har den otidiga upplysningen förstört den form för vitterhet och lärdom, under hvilken de endast hos de lägre klasserna kunna trifvas — och dessa former äro *nationell* eller *folk-poesi* och *sagan* eller den *muntliga traditionen.* Att denna folk-poesi, som yttrade sig i enkla sånger och visor som lefde i folkets mun och hjertan, förr blomstrade och nu är så godt som utdöd, är bekant. Men äfven sagorna och traditionerna ur vår historia hos folket begynna bli alltmer sällsynta, och träffas blott i aflägsna landsorter. Hvilken usel ersättning för dessa intressanta, äkta vedermälen af nationalkarakteren är det ej om också hvar bonde kunde Wåhlins sammandrag af Svenska historien på sina fem fingrar! — Åter i det rent praktiska, såsom åkerbruk, slöjder, bergshandtering, duger ingen annan upplysning för bonden än den muntliga uppmuntran och *exemplet.* Och det är en upplysning som han fullkomligt förstår. — Blott ännu en anmärkning! Då jag skiljer emellan de bildade och obildade klasserna, så ligger i sakens natur att jag ej kan mena några skråmässiga skilnader. Öfvergången ifrån de lägre till högre klasserna måste vara fri; och den är det; ty ovanliga natursgåfvor finna alltid sin plats.

Moralen skulle naturligtvis också grundas på ett säkert factum. Följden blef att den förlorade sin gamla bemärkelse och ej mera blef läran om hurudan menniskan *bör* vara, utan läran om hurudan hon *är*. Vid efterseende i mennisko-naturen fanns intet factum handgripligare än att hvar och en älskar sin egen fördel. I *egennyttan* hade man således en skön princip för moralen, och just en så mångtydig som behöfdes sedan den enda rätta gått förlorad. Ty nyttigt och onyttigt kan allting vara, alltefter det ändamål för hvilket det användes. Bort således med de der urgamla, råa dygderna, som rent ut påstå att menniskan bör uppoffra sin fördel och hela sitt sjelf för ett högre mål! Att alla dessa *egna nyttor* tillhopa skulle sammanfuska en *allmän nytta,* för eget bestånds skull, det blef det högsta målet. Om egna fördelen då stundom tillät sig att tala strängt, så blef dygden så mycket artigare. Ty för att komma helskinnad fram emellan alla dessa lika egennyttiga och lika moraliska principer och deras principaler, fordrades visserligen fördragsamhet med hvarann, mildhet, öfverseende m. m.: detta kallades tolerans, humanitet; och dessa dygder, som innefattade summan af all upplysningens förträfflighet, upphöjdes såsom tidehvarfvets eviga prydnader. En tradition hade tillagt forntidens stater medborgerliga dygder i hög grad. Nåväl, man lemnade dem den äran; men deremot påstod man på det högsta, att nu först menniskan kommit så långt att hon blifvit riktigt *menniska* och ej behöfde skämmas för sin mensklighet med allt hvad dertill hörde. För att ej en sådan skatt skulle händelsevis gå förlorad, beslöt man att enkom låta till efterverlden komma en race af sådana menskliga menniskor, och i hast upprättades en mängd filanthropiska anstalter och undervisnings- och bildnings-

institut, hvilka dock, på det att ej så dyrbara plantor, sjelfva framtidens hopp, genom någon åverkan skulle förstöras, samtliga kommo att likna drifhus. Derifrån skulle då den efterverld utgå som ej behöfde några hjeltar, några svärmande snillen, staters och systemers omkullstörtare, utan skulle bestå af idel bildade menniskor som makligt skulle sitta ner, befordra jordens fruktbarhet under njutningen af huslig sällhet, sprida humanitetens söta lukt öfver hela verlden, och slutligen inom några år uppnå menskligbetens högsta mål: — den tid, då mat ej fattas för någon mensklig mage. O j upplysare, j bildare, j humanitetens förädlare! Hvilken thordöns-storm har ej väckt er ur edra ljufva matsmältnings-drömmar för menskligbetens bästa, och framsopande förstört edra kålgårdar, edra drifhus, edra filanthropiska anstalter, ja sjelfva edra stater! Och menskligbetens gyllene mål, som j tyckten er kunna fatta med händerna — ack, det är oss undanryckt på millioner års afstånd!

Jag gitter ej i alla dess utgreningar uppspåra följderna af denna usla moral som satte just den egentligen omoraliska principen i mennisko-naturen (låt vara att den ock kallades lycksalighets-begär) upp till laglikmätigt herravälde, — följder så mycket förderfligare, som denna lära ej dvaldes inom skolorna, utan för sin stora begriplighet blef populär, gängse, i synnerhet hos de så kallade bildade stånden, och snart sjelfva den vackra verldens goda ton. Jag gitter ej beskrifva hela det system i tänkesätt som häraf borde uppkomma. Grundsatsen är gifven, och man kan sjelf efter behag utveckla den i all sin konseqvens af uselhet. Allt nog: om en sådan lära som denna griper in i ett helt tidehvarfs bildning och blir allmän ton, och likväl ej lemnar efter sig ett kraftlöst och förderfvadt slägte,

så är detta det största bevis att mennisko-naturen är starkare än alla moraliska sjukdomar. Otvifvelaktigt eger den i sig en stor helande förmåga; men att brytningen i det onda är åtföljd af de häftigaste symptomer, bestyrker all historia, och äfven dagens.

Låtom oss blott efterse hvad förändringar häraf följde i de religiösa begreppen. Religionens urgamla lära, att sjelfva sinlighetens bojor äro en följd af ett menniskans fall, af en förut åsamkad och ständigt vidlådande skuld, den fanns numera så afgjordt olämplig, att man väl kunde tillåta sig ett oskyldigt löje öfver denna dogm, såsom en lemning från mörka, barbariska tider. Ty sedan den egennyttiga principen i mennisko-naturen blifvit förklarad för den rättmätigt ledande, och det förut ej var fråga om att kufva någon annan är just den, hvad var då naturligare än att menniskan nu af naturen befanns vara god och begåfvad med de bästa böjelser? — Religionen säger, att menniskan af egna krafter ej förmår göra det *goda*, blott det rena uppsåtet är i hennes makt. Det verkligt goda kommer ofvanefter från en högre hand. Den dygdiges gerning är således alltid utan egen förtjenst. Hans förbindelse, hans högsta mål uppfylles alltid af en Gud i hans ställe. — Nu skulle ju dessa läror vara orimliga, obegripliga, på det högsta stridande mot allt begrepp om mennisko-naturens värde? Genom en besynnerlig förvexling af begrepp hade det *nyttiga* i stället för det *goda*, och med namnet deraf, blifvit satt till menniskans mål. Men den som söker det nyttiga, söker ju ett mål som alltför lätt kan vinnas? Hans gerning har således *förtjenst*, och för honom behöfves ingen *försoning*. Han tviflar ej att man ifrån det nyttiga skall hinna till det ändå nyttigare och slutligen till det allranyttigaste, — den gyllene tiden då

alla menniskor äro nyttiga af alla krafter, och menslighetens högsta mål är hardt när. Dertill behöfs då föga någon *Försyn*, utan i synnerhet goda ekonomiska författningar, handel, sjöfart, alltmera upplysta regenter, och alltmera upplysta nationer i att utfundera och begagna sig af de rätta medlen till allmän välmåga m. m., hvilket allt kan finna sig och hafva sin gång intill ändan, utan att man derom behöfver särskildt besvära på högre ort. Naturen tarfvar också föga en Gud, sedan hon en gång blifvit ordentligt skapad och inrättad. Ty, ehuru utan allt eget lif och förstånd, är den likväl det allrafullkomligaste machineri, hvarpå den högsta makten blott behöfver agera såsom ett lod eller tyngd, eller genom en stöt — såsom astronomerna försäkra har varit fallet i början med himlakropparne — för att sätta alltsamman i sin riktiga gång och ordning. — En religiös odling, till sina grunddrag så beskaffad, skulle nödvändigt blott bruka religionen såsom ett medel att inskärpa sin moral. Långt ifrån att predika förakt för det verldsliga, skulle religionen tvärtom lära huru man dermed på bästa sätt skulle umgås. Man fann att den, utom sin nytta för sedligheten, äfven kunde hafva sina stora förtjenster om åkerbruk, slöjder, potatis-plantering, med ett ord, om statshushållningen, och både hon och hennes tjenare sattes så småningom i ekonomiens tjenst. — Hur gick det då med dogmerna? — Vi komma till dem. Den skeptiska perioden af tidehvarfvet, som var för blind att kunna se någon gudomlig uppenbarelse, hade mer och mindre högt förklarat sig emot all uppenbarad religion, och tämligen tydligt låtit förstå att all sådan på sistone hade sin grund i prest-bedrägeri och fanatism. Men nu hade man fått en utomordentlig respekt för allt hvad som var factum, såsom det enda säkra i all mensklig ve-

tenskap. Uppenbarelsen var ju också ett factum? Att nu tron på en uppenbarelse omöjligt kan grundas på öfvertygelse om ett factum, eller på historisk visshet, om också den allravissaste, utan måste bära vittnesbörd med sig sjelf om sin inre gudomlighet, det är väl tämligen tydligt, det vet hvar och en som läst sin Rousseau eller Lessing. Men här var ej fråga om uppenbarelsens gudomlighet, utan frågan var att för den få ett dugtigt fotfäste på jorden. Här förekommo således om uppenbarelsen de vanliga frågorna vid hvart och ett historiskt factum. Vid hvad tid skedde den? genom hvilken? i hvad nation? under hvilka omständigheter? Allt detta skulle undersökas för att ge uppenbarelsen sin fulla faktiska riktighet; utan att man betänkte, det en sådan är för religionen högst likgiltig och främmande, och att en gudomlig uppenbarelse, om den också i en viss tid visar sig kungjord och allmän, likväl till sitt väsende är *evig*, och att det är vid väsendet som man skall hålla sig. Paulus kallar predikan om försoningen *hemlighetens uppenbarelse, den af evig tid härtills förtegad varit*, Epist. Rom. 16: 25, *som har fördold varit i Gudi*, Ephes. 3: 9 och 1 Cor. 2: 7. Johannes säger att han kungör *det eviga lifvet, hvilket var när Fadren och är oss uppenbaradt*, 1 Epist. 1: 2. Och jemfördt med dessa uttryck får det stället i Uppenbarelseboken en djup betydelse, der det säges om Lambet, att *det är dödadt ifrå verldenes begynnelse*, 13: 8. Men hvar var nu sinnet för dessa äkta religiösa och sublima ideer? Man såg ej i bibeln mera det lefvande, gudomliga Ordet, som *i begynnelsen var när Gudi*, utan fäste sig i synnerhet dervid att det var en bok som vissa Judar skrifvit på en viss tid; man fäste sig i synnerhet vid besvarandet af de nyssnämnda frågorna för att befästa uppenbarelsen

som ett säkert och bevittnadt factum. Men äfven i denna nakenhet stridde den mot en hop andra facta som man upptäckt i mennisko-naturen, och hvarpå man byggt den moral och den torftiga så kallade naturliga religions-lära som vi till sina grunddrag karakteriserat. Men emellan stridiga facta, af hvilka man ej vill helt och hållet uppge någotdera, står ingen öfverensstämmelse att tillvägabringa annorlunda än genom *jemkning;* och då denna så kallade naturliga religions-läras sanningar dagligen inför ögonen voro alltför mycket bestyrkta för att kunna eftergifvas, så blef det uppenbarelsen med hvilken under hand jemkningen företogs. Härvid kom nu den synpunkt, under hvilken den betraktades, förträffligt till pass; den betraktades naturligen ur synpunkten af historisk visshet. Men ett historiskt factum fordrar historisk förklaring och tillåter ju flera förklaringar ju aflägsnare det sjelft är. Efter olika förklaringar åter kan sjelfva factum bli ett helt annat. Man nekar det ej; men det kan lika väl förändra natur. Detta var ett förträffligt fält för exegetiken eller tydningskonsten, som nu begynte att i religions-läran spela högsta rollen. Uppenbarelsen var till sin historiska grund Judisk. I bekantskap med denna nations och dess slägtingars språk, häfder, karakter, seder, bruk, i kunskapen om landet, om tidehvarfvet och omständigheterna, i hvilka och under hvilka den kungjordes, låg således den enda nyckeln till uppenbarelsens rätta förstånd. Man inser att, om uttolkaren ej inom sig sjelf egde religionens lefvande förstånd, han skulle bruka sin nyckel förgäfves; men man inser tillika möjligheten af tusen olika förklaringar af de facta som förekomma i religions-lärans historiska urkunder, och tusen olika följder deraf för läran sjelf, utan att dessa facta ändå på något sätt nekades; man inser möjligheten

att af dessa olika följder slutligen draga ur bibeln en helt annan lära — och hvilken? — Naturligtvis den som öfverensstämde med de religions-begrepp och den moral som man trodde sig hafva hemtat ur sjelfva mennisko-naturen och ansåg såsom ovedersägliga. Man behöfde blott hålla sig vid det tillfälliga och nationella i de heliga skrifterna[7]. Voro de stundom till sin klara ordalydelse alltför stötande mot de nämnda begreppen; kunde man ej få fatt på något förgätet österländskt bruk, på någon sedvänja i en smutsig vrå af Palestina, hvarigenom uttrycket kunde annorlunda förklaras; kunde det ej mildras genom jemförelse med andra ställen, eller genom uppspanande af ordens olika bemärkelser i alla österländska dialekterna: så — gingos sådana ställen endera med stillatigande förbi, eller också anades merendels ändå i dem någon besynnerlig och djup visdom af det Nya Testamentets heliga författare, hvarigenom de lämpat sina föreställningar efter sina åhörares begrepp och på ett oändligen slugt sätt rättat sig efter vissa oskyldiga, bland deras tids allmänhet rådande fördomar, för att skaffa sin gudomliga lära insteg[8]. Denna vishet gjordes alltid särdeles afseende på, och var hvad man hos dem ej kunde nog beundra. Såg man då i sin

[7] Andan i Nya Testamentets skrifter är höjd öfver allt tillfälligt, och till sitt väsende evig. Deremot finnes i Gamla Testamentets böcker svårligen någonting som ej är nationellt, utom de första kapitlen af Genesis.

[8] Vill man se denna bibel-tolknings grundsatser använda för att ur bibeln uppgöra en religionslära som mer liknar allt annat än den liknar christendom, så må man rådfråga en liten ej längesedan hos oss utkommen och från Tyskan öfversatt bok, kallad: *Tillfredsställelse-grunder för protestantiska kyrkans lärobegrepp.* — Så skänker man oss såsom någonting märkligt hvad som i Tyskland längesedan är förlegad vara.

menlöshet ej att man tydligen beskylde dem för dumhet? De stodo upp för att förkunna det eviga lifsens ord, gällande för alla tider. Och de bemödade sig att lämpa det efter sin tids uselhet! Och de märkte ej, att ju mer det lyckades dem, ju mer skulle det bli olämpligt för alla öfriga tider! — O hvilken vishet hos en gudomlig läras förkunnare! Och på denna slughet kunde man lägga så mycken vigt i skrifter som andas den renaste konstlöshet, den heligaste, ja en gudomlig enfald! Var det genom denna feghetens visdom som Luther utförde sin reformation? eller var han nog ovis att med öfverlägsen kraft stöta fördomen och lögnen midt för pannan? — Hade det gått häftigt till med sjelfva hans reformation, så gick det sednare reformerandet af hans reformation så mycket stillare. Orsaken var, att religionens historiska visshet nu i synnerhet begynte att behjertas. Men *historisk visshet* är helt annat än *förnufts-visshet.* Den förra har sin visshet på sitt eget fält, men kan aldrig göra anspråk på mer än *förnuftig sannolikhet.* Sanningen förer öppet språk och öfvertygar eller öfvertygar icke. Sannolikheten åter smyger sig så sakta fram och gör ingen man för när, just emedan hon lika mycket tycks tillhöra *rätt* som *orätt,* öfvertygar lättast dem som vilja bli öfvertygade utan att behöfva tänka, öfvergår slutligen till allmän opinion, och visar sig plötsligen som den vissaste visshet, emedan tusende munnar försäkra att så är. Vid denna den christna lärans rening, som skulle grunda sig endast på exegetikens pröfning och förklaring af dess historiska urkunder, var ju ej fråga: hvad är här religionen? hvad är dess anda? hvad är i följd deraf rätt? hvad är orätt? Utan: hvad sades, hvad påstods, hvad skrefs på några ställen i Judeen för sjuttonhundra år sedan? Om detta blef utredt,

så var det facta, låt vara, af historisk visshet. Men historisk visshet är ju ändå ej förnufts-visshet? Den vissaste historiska visshet är ej ändå annat för förnuftet än den sannolikaste sannolikhet. Men sannolikheten kan ändå dragas än åt en sida, än åt en annan, och framför allt åt den sidan som man älskar. Hvad var då sannolikare än att man för sjuttonhundra år sedan hade samma tänkesätt som i det adertonde seklet? I synnerhet som man med besvär bildat sig detta tänkesätt genom observationer på sjelfva menskliga naturen, som väl alltid måste vara sig lik, och tyckte att jemförelsen emellan upplysningens tidehvarf och hvart och ett annat i alla fall skulle vara mer smickrande för det sednare.

Så jemkades uppenbarelsen så småningom till öfverensstämmelse med hvad man kallade sitt sunda förnuft. Så afprutades litet efter hand, än af den ena, än af den andra bland dess läror. En sattes å sido emedan den ej mera var lämplig för tiden, en annan emedan den ej hade någon praktisk nytta, den tredje emedan den egentligen borde så varsamt behandlas att det var bäst att ej röra vid den, — tills en opinion i religions-ämnen formerade sig hos den upplysta allmänheten, som ur uppenbarelsen blott uttog hvad den med sig fann öfverensstämmande, och som benämndes med namn af förnuftig christendom. Skada blott, säger Lessing, att man ej så noga vet hvarken hvar förnuftet eller christendomen sitter i honom! — Hvad var det då för läror som man så satte i skymm-undan och med varsam tystnad förbigick? — Skola vi ge ord åt denna tystnad? — Eller som man genom tusende förklaringar, hemtade ur exegetikens vishets-brunn, sökte försikteligen ge en annan vändning, under förväntan att upplysningen skulle komma i sin meridian, och tide-

hvarfvet blifva moget att höra ett rent språk? Hvad var det för läror? Eller, för att gå rakt på saken, hvad var det i synnerhet för en lära? Hörde den blott till religionens utanverk, eller var det sjelfva grundvalen, *än hvilken ingen annan kan läggas?* 1 Cor. 3: 11. Vi vilje tala ett rent språk. Denna lära, som man ej vågade uppenbart neka, men som föreföll högst oläglig emedan man ej rätt visste hvad man skulle göra af den; denna lära var ingen annan än den: att Guds son, sann Gud, är uppenbarad vorden i köttet, har för oss lidit, dött, uppstått, och dermed betagit döden sin udd och helvetet sin seger och försonat verlden med Gud, — med ett ord: *den sanna, himmelska försonings-läran.* Denna lära är det som i skriften lofvar salighet genom tron på Christum. Denna tro upphör man ej att predika, hette det. Men hvilken tro? En historisk — som innefattade, att fyratusen år efter verldens skapelse uppstod en Jude vid namn Jesus, af Gud utrustad med utomordentliga egenskaper, som predikade för menniskorna en ren religion, frälste sina landsmän från den Mosaiska lagens band, offrade sig sjelf såsom ett tecken att inga offer mera behöfdes, lärde att ingen sinlig dyrkan mer är af nöden för att försona Gud, återlöste menniskorna från mörker och fördomar — eller huru man förklarade läran om en återlösning — och gaf slutligen i sitt lefverne och i sin död de renaste moraliska efterdömen. — Rätt väl! — Men denne utomordentlige man, denne så högt begåfvade lärare, att han väl må kallas gudomlig, är i andelig måtto vår herre, vår försonare, vår saliggörare; hvad han lärt är allt så visst och osvikeligt sant, som hade Gud från himmelen talat det till oss, och på honom skole vi tro. — Det följer ej. Ingen man, han må vara så högt begåfvad, så utomordentlig

som helst, är i andelig måtto min herre, ingen man kan vara min försonare, min saliggörare, på ingen mans ord kan jag i min eviga salighets angelägenheter tro, som på Guds. — En sådan lära står ej att hjelpa genom några förklaringar, genom någon försköning. Antingen är Christus Gud, eller är christendomen afguderi: så sade redan Leibnitz. Är det denna lära, i hvilken den vise hänryckt skådar all gudomens hemlighet, som den fromma enfalden saligt känner i sitt bröst, som talar i de heliga skrifter, det eviga lifsens ord? Hvad är mig Christus, vore han den störste bland dödlige? Hvad kan han göra till min salighet, om jag ej kan utropa med Johannes: *denne är sanner Gud och det eviga lifvet?* Joh. 1 Epist. 5: 20; *och han är försoningen för våra synder; icke allenast för våra, utan ock för hela verldenes?* Kap. 2: 2. Ingen kan känna en renare, innerligare vördnad för de heliga skrifter än jag. Men så fast är jag öfvertygad om denna gudomliga läras sanning, att om genom något obegripligt och högst olyckligt öde dessa skrifter på en gång försvunne från jorden, så skulle likväl uppenbarelsens ljus ej vika från mennisko-själen, så skulle likväl religionen till dagarnes ända ej predika annan lära än den om en Gud som försonat verlden. *Ty Guds rike står icke i ordom, utan i kraft.* 1 Cor. 4: 20.

Jag vill ej här, emedan det ligger utom min plan, tillintetgöra de särskilda inkast som ett så kalladt sundt, men i sjelfva verket högst osundt förnuft vanligen gör emot denna lära. Emot det *sunda* förnuftet, emot den rena, oförderfvade religiösa känslan är den så litet stridande, att dess oemotståndliga utspridande just hade sin grund i dess öfverensstämmelse dermed. Alla dessa inkast härleda sig ifrån ett sens commun som vill upphäfva sig sjelft till vetenskap och filosofi, hvartill det, såsom sådant,

är platt odugligt. Det tror sig blott vara något i detta afseende sedan dess rena känsla är förlorad och det sjelft förstockadt. Att det då med sin visdom blott invecklar sig i motsägelser, derpå har jag anfört exempel straxt i början af denna skrift, och det har jag nu äfven visat. — Emellertid må denna sens-communs-filosofi, denna så kallade upplysta christendom, denna förnäma naturliga religions-lära — ty allt detta är en slägt — nedstämma sina anspråk. Jag torde en annan gång vidare stå till deras tjenst. Emot dem är nu ej svårt att finna goda vapen, och jag känner rätt väl att jag förstår föra dem.

Jag vill blott nämna ett par sådana inkast, emedan de tjena mig att fullborda målningen. Ett af de förnämligaste emot läran om en gudomlig återlösare hemtades från begreppet om det gudomliga väsendets enhet. Ty med den urgamla, heliga läran om treenigheten var det nu kommet så långt, att hvar och en, med blott så mycken sens-communs-filosofi att han visste räkna på fingrarna, deri kunde peka på orimligheten. Ty *tre* är ju ej *ett?* ingenting kan vara klarare. Då treenigheten på det sättet var affärdad; låt se hvad begrepp man gjorde sig om det gudomliga väsendet såsom *ett!* Nu kunde väl ej, enligt det bekanta förfarandet, Guds existens också anses som ett factum. Vissheten derom kunde således blott komma närmast intill vissheten af ett factum — det vill säga: Guds existens måste vara nödvändig till att *förklara* ett gifvet factum. Detta gifna factum var *naturen* sjelf. Guds existens var nödvändig såsom naturens *orsak.* Nu är tydligt, att ju mindre egen sjelfständighet en *verkan* visar sig ega, ju mer afhängig måste den vara, och ju nödvändigare blir det att till dess förklarande antaga en främ-

mande

mande orsak. För att ett sådant bevis skulle kunna föras om naturen, måste den således sjelf synas vara utan all inre *sjelfständighets*-princip, det vill säga, utan allt eget *lif*. Är den åter sjelf blott död mekanism, så måste så mycket säkrare den sjelfständiga, verkande kraften ligga utom den och vara den första orsaken till alla de synbara verkningarne. — Så såg beviset ut för en Guds existens. Följaktligen, ehuru naturen i sina enskilda alster visade åtskilliga symptomer både af lif och förnuft, så kunde den likväl i det hela ej en gång jemföras med ett oskäligt djur, utan kom närmast i förträfflighet intill en ofatt, liflös klump: — och detta allt till Guds ära. Nu var likväl denna klump både af ofantlig storlek och äfven på det sinrikaste sätt inrättad; det förra var naturligtvis tecken till verkmästarens makt, det sednare till hans vishet. Man kunde gå än längre: ju nogare kunskap man hade om denna ofantliga storlek och denna sinrika inrättning, ju mäktigare och visare, ju större skulle Gud blifva för begreppet. För att höja detta begrepp, så ansågs derföre nödigt att i allmänna undervisnings-böcker i religionen anföra åtskilligt ur astronomien om sol-systemernas inrättning och himla-kropparnes storhet; ur fysiken om de tre naturens riken med deras under; vidare åtskilligt om menniskokroppens förunderliga bygnad m. m. — I en ibland de berömdaste christliga läroböcker, och som äfven nu står att få i Svensk drägt, finner man allt detta omrördt. Der heter det vidare: »hur mäktig Gud är, se vi ibland »annat deraf att han gifver så många millioner menniskor »och djur deras uppehälle. Endast i Sverige lefva unge»färligen tre millioner menniskor och på hela jordklotet »ungefärligen tusende millioner m. m. Om man nu be-

»tänker, huru outsägligt mycket fordras till deras föda och »mättande, så måste man häpna öfver Guds makt». Hvilken mäktig Gud! eller rättare: hvilka begrepp!! Kan man genom någon stegring i begrepp ifrån det ändliga komma till det oändliga? Är Gud mindre oändligt upphöjd öfver millioner sol-systemers mängd än öfver den uslaste mask? Antingen finns ej om honom den ringaste idé, ej en gång som aningen af en aning, eller också om den finns, så säger redan den minsta skymt deraf, att *hans* väsende är ojemförligt, är evigt. Och myriader verldars mängd, om de kunde uppräknas med alla sina planeter, månar, natur-riken och närande och tärande invånare, äro ett lika så litet bevis på hans allmakt som det ringaste stoft-korn. Tillbedjande tänker honom så det enfaldigaste förnuft. Och likväl tror denna vansinniga platthet sig ej kunna ge ungdomen nog värdiga begrepp om Gud, utan att styckevis framvisa dessa rariteter! Det är en uselhet, för hvilken ej språket har något uttryck. Men hela resonnementet om ett sådant bevis för Guds existens är grundfalskt, liksom all denna förmenta filosofiska visdom, och låter ganska kort affärda sig. Antingen är verlden ändlig eller oändlig till tid, rymd och kraft. Är den oändlig? Väl, ingen oändlighet faller inom någon erfarenhets-gräns. Ni kan således ej i denna oändliga egenskap antaga naturen såsom ett gifvet factum, såsom en gifven verkan, och kan således ej dertill söka någon förklaring eller orsak. Är den ändlig? då har ni ett gifvet factum, en gifven verkan; men till ingen *ändlig* verkan behöfver ni antaga en *oändlig* makt såsom orsak. Hvad får ni således? — En ändlig Gud!! Ett nytt prof af de ohjelpliga orimligheter, i hvilka sens commun förfaller så snart det går ifrån sin känsla

och vill med anspråk af vetenskap resonnera i högre och andeliga, det vill säga filosofiska ämnen.

Ett annat inkast mot den sanna försonings-läran hemtade man ifrån sin moral. I sjelfva verket, hvilken gudomlig tillfyllestgörelse behöfdes det för en moral som här på jorden beqvämligen kunde nå sitt mål, hvilket ej var det *goda* utan det *nyttiga?* Ja, så nedriga begrepp hade man om försoningen, att man kunde anse den vara för dygden hinderlig och ett hyende för synden. Då deremot den höga, stränga dygd, som sjelf upplyfter själen öfver allt verldsligt, ej kan tänka sig sjelf utan en gudomlig tillfyllestgörelse. Men, som sagdt, nu hade moralen nedsjunkit till en helt och hållet verldslig försiktighets- och hushållslära; och religionen var blott till för att inskärpa dess bud, på det att, om egennyttan för lifvet ej kunde förmå menniskan att vara nyttig, hennes egennytta för evigheten åtminstone måtte beveka henne dertill. Det är verkligen en sublim fräckhet att sträcka egoismens, fördelens, vinningslystnadens beräkningar på andra sidan grafven! Då religionens anda var så bortviken, ej under att dess drägt och dess språk ej mera voro sig lika! Det är naturligt att andakten vill hafva andra uttryck än hvardags-språkets. Derföre hafva i alla åldrar, bland alla nationer, gudstjenstens språk och musik bibehållit sig vid det gamla, som i sig sjelft är vördnadsbjudande. — Allt detta var nu fördomar som lände upplysningen till vanära och ej kunde rimma sig med de usla begrepp som voro gängse om korrekthet i språk. Ur undervisningsböcker, ur psalm-böcker, ur hela gudstjensten skulle derföre alla märken af ålder i språk utplånas, allt skulle städas. Man skulle följa med sitt tidehvarf. Allt skulle moderniseras. Och man vann dervid, att nu i kyrkan

taltes samma språk som på torget! Man förlorade dervid så mycket mer, som dermed äfven det vackra bibliska språket utträngdes så ur undervisningen som gudstjensten. Men Nya Testamentets språk är ej blott tillfälligt och nationellt. Dess bilder bära för alla tider stämpeln af det genuinaste geni, af en gudomlig inspiration. De äro ej bubblor hvarmed en fåfäng inbillningskraft leker, eller som en het känsla drifver i vädret. De äro inga glänsande vattendroppar, utan verkliga ädelstenar som fångat ljuset i sitt sköte, lysa af egen glans och derigenom ega värde för alla tider. I det stället fick man ofta från predikstolen höra städade, prunkande predikningar som hunnit sjelfva det odrägliga idealet af vidrighet — den plattaste platthet i tanke, den svulstigaste svulst i uttryck — Jag känner att det är tid att sluta. Ty jag har nu kommit till det som stundom varit samtida med mina egna öron.

Det är likväl ännu ett fenomen i hela denna bildning som ej måste undgå uppmärksamheten. Till menniskan hörer ej blott förstånd utan äfven känsla och inbillningskraft. Om hon förhärdar sig i en ensidig, falsk och ovetenskaplig förstånds-kultur, så hämnas inbillningskraften och känslan sitt förtryck derigenom att de bryta ut i moraliska sjukdomar, i svärmeri och fanatism. Det var således alldeles i sin ordning att upplysningens tidehvarf skulle få kännas vid åtskilliga symptomer af dessa sjukdomar, och de uteblefvo ej heller. Äfven om någon sann religiös idé föll i bättre hufvuden, så följde, emedan all filosofi och hela förstånds-bildningen var i uppenbar opposition dermed, att den der skulle innästla sig egentligen i trots af deras eget förnuft. Uppretade deraf gåfvo de detta förnuft helt och hållet på båten, och ideen, ehuru

till sitt väsende sann, verkade då blott som en feberkraft på deras känsla och inbillning och brast ut i visioner och känsleri. Sådant var fallet med Svedenborg; Zinzendorf var ej fri derför; och naturligtvis borde det gälla ännu mer om de svagare, som i dem vördade sina mästare. Den nya devotionen i Frankrike, som man kan lära känna i Chateaubriand's skrifter, är af samma karakter, men har alls ingen egen kraft och utmärker sig snarare genom en förunderlig melankolisk vanmäktighet.

Vi begynte med att bestämma den nödvändiga motsatsen emellan begreppen: tro och insigt, sens commun och vetenskap, religion och filosofi, som i sjelfva sunda förnuftet finnes. Deraf drogo vi den slutsats, att om genom någon revolution i tankens verld en sådan odling uppstode att det allmänna begreppet ville borttaga denna motsats, följden af ett sådant gränsornas nedbrytande skulle blifva att sedermera egentligen hvarken tro eller vetenskap, hvarken filosofi eller religion skulle finnas. Vi anmärkte tillika, att den enda principen för en sådan odling kunde blott vara ett sens commun som ville upphäfva sig sjelft till filosofi. Vi hafve nu ur denna sin princip utvecklat den odling som deraf nödvändigt skulle blifva en följd, och detta i synnerhet med afseende på religionen. Vi ege medvetande af att härvid hafva gått ärligt till väga, och att i vår karakters-målning mindre hafva haft afseende på historiska likheter än på föreställningens konseqvens ur sin princip. Finner man färgorna för starka, så må man komma ihåg att de egentligen måla det förvända och orimliga idealet af ett sådant tidehvarf. Men att detta i sin verklighet ändå alltid är en bild af urbilden, det kan ej hjelpas, och det hafve vi alldeles ej dolt. Vi yttrade slut-

ligen en förmodan om möjligheten af filosofiens och religionens öfverensstämmelse ur den förras högre synpunkt. Vi hoppas att denna möjlighet nu för läsaren är tydligare, och önske att han hvarken utan nytta eller nöje af resan skall nu befinna sig mera hemmastadd tillbaka på den plats, hvarifrån vi med hvarannan utgingo.



TILLÄGG.

1842.

Denna häftiga, ungdomliga skrift var hos oss ett uttryck af den reaktion mot det adertonde seklets öfvertygelser, hvilken hade sin grund i en med det nittondes början till genombrott kommen *all-enhets* filosofi. Denna filosofi, som inom sig upptog och sammansmälte tankens högsta motsatser, öppnade dermed ett djup, hvars omätlighet för inbillningskraften hade någonting oemotståndligt lockande. Sådant visade sig i den tidens ej blott filosofiska utan äfven æsthetiska litteratur. Det var egentligen denna filosofis *populära* verkan; af hvilken också författaren framställer sig sjelf såsom en representant. Det var liksom den all-enhetskänsla som ligger i grunden af det menskliga väsendet — känslan att det gudomliga genomgår *allt*, att det ej är *utom*, utan *inom* natur och mensklighet — dermed hade fått luft och funnit sig äfven theoretiskt rättfärdigad. Också firade den i första ruset af sin förtjusning — något för tidigt, vi medgifve det, — sin försoning med både natur och uppenbarelse, och var endast polemisk mot de fordna trängre åsigter, öfver hvilkas synkrets man numera ansåg sig för alltid höjd. Ett stycke af en sådan polemik ser man i ofvan införda lilla skrift. Den sluter sig genom denna sin karakter till den föregående afhandlingen om *Inbillningskraftens verkan på uppfostran*, och till den efterföljande om *Historiens förhållande till religionen*: alla vittnande om det lifliga intryck som den nyare filosofiens första studier hade gjort på ett ungt sinne, som deråt med enthusiasm öfverlemnade sig.

Så ofullkomlig en sådan i det hela mer æsthetisk än filosofisk uppfattning af denna filosofi var, så visade sig likväl äfven härutinnan att filosofiens problem var flyttadt inom ett högre och innerligare gebit än det som ifrån Locke till Kant företrädesvis hade blifvit odladt. Det var den *idealistiska* synpunkten, som med den sistnämnde, ehuru han sjelf tycktes vilja vara neutral, i sjelfva verket hade gjort sig gällande. Man upphörde att vilja förklara det *inre* ur det *yttre*, hvilket hade varit *materialismens* äflan; då deremot det *inres* prioritet och högre dignitet är *idealismens* både förutsättning och resultat.

I allmänhet bestämmes filosofiens uppgift af filosofiens *intresse;* och detta intresse, som är förnuftets eget, är oupphörligen ej annat än förnuftets fordrade öfverensstämmelse med sig sjelft. Man kan ej neka att ett sådant dess intresse, i hvad form det också må visa sig, dock i grunden är *idealistiskt;* och man har ej nog gifvit akt på de uppoffringar filosofien har låtit sig behaga för att tillfredsställa detta intresse. Så nära beslägtadt är nämligen förnuftet med det *allmänna*, det *hela*, att det, för att derutinnan vinna enhet och sammanhang, kan uppoffra allt enskildt, äfven sitt eget anspråk på egenhet och personlighet. Materialismen tvekade ej att göra detta offer för ordningen af en genom yttre lagar orubbligen bestämd verld. Det var dess egen räddning ur *tillfällighetens* intet. Ty det yttre, det sinliga, hvarifrån den materialistiska filosofien utgår, är i sig sjelft det tillfälliga; hvilket förlorar denna sin beskaffenhet i samma mån som det underkastas *nödvändighetens* välde. I denna nödvändighet hyllade förnuftet — äfven i materialismen — sitt eget väsende, men ej såsom *sitt*, utan såsom *tingens*. Men dess eget innersta intresse skulle nödvändigt drifva det utöfver denna hori-

sont eller rättare tillbaka på sig sjelft. Det var *sig sjelft* det sökte, ej en blott *yttre* nödvändighet. Det kände sig, såsom sjelfbestämmelse, såsom *vilja*, höjdt öfver tingen; det kände att dess eget högsta intresse ej blott var ett theoretiskt, utan tillika ett praktiskt, med ett ord, var *frihetens*. Och denna fordrade sig såsom *sin egen lag*. Men viljan är det absolut inre. Dermed hade idealismen bemäktigat sig sin princip; hvilken äfven af Fichte, bestämdt såsom sådan, uttalades.

Svårigheten att af tvänne motsatta men hvarandra förutsättande korrelater härleda det *ena* ur det *andra* skulle likväl äfven här återvända. Det *inre* hade ej låtit härleda sig ur det *yttre*. För att omvända förhållandet fordrades ett maktspråk i motsatt riktning. Den nya idealismen tvekade ej för ett sådant maktspråk. Dess *jag*, som var sin egen handling och intet annat än sin egen handling, var likväl nödvändigt behäftad med sin motsats i ett *icke-jag*. Liksom materialismen, i sin försökta härledning af det inre ur det yttre, minskade sitt besvär med att så vidt möjligt assimilera det ena med det andra, så att all inre verksamhet reducerades till ett minimum; så företog nu idealismen samma operation i motsatt riktning. Detta yttre, detta icke-jag (som likväl i annat afseende nödvändigt var inom sitt jag, emedan det eljest ej för detsamma skulle existerat) reducerades äfven till ett minimum af verksamhet och betydelse, till en blott hämmande, oupphörligt förefunnen, oupphörligt upphäfven gräns, hvars motstånd liksom blott gaf väckelsen till den sjelfverksamhet, hvarmed det idealistiska *jag* producerade både sig sjelft och sin verld. — Fullkomligt öfvervinnas kunde likväl aldrig detta *icke-jag*, om ej *jag* med detsamma skulle förlora sig och försvinna. Det minimum af motstånd hvartill det

skulle reduceras kunde derföre egentligen blott förläggas på ett oändligt afstånd, vid det alltid eftersträfvade men aldrig uppnådda målet af en oändlig process, som alltmer skulle till högsta möjliga öfverensstämmelse eller till minsta möjliga oöfverensstämmelse bringa detta *jag* och detta *icke-jag*. Den menskliga *perfektibiliteten*, yttrande sig i andens alltmer utvidgade herravälde öfver naturen, blef nu idealismens, liksom den förut hade blifvit materialismens, utväg och räddning. Ty äfven derutinnan äro de hvarandra *lika*. Och den som har någon bekantskap med de ädlare af materialismens apostlar, t. ex. med Condorcet — en man som, man kan säga, med dödens enthusiasm, ännu under Franska revolutionens upplyftade bödels-yxor, hvilka han endast genom en frivillig död undgick, skref sin *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, och deri uttalade materialismens, i grunden äfven idealistiska, tro — kan ej undgå att hos honom erkänna samma moraliska heroism som hos en Fichte. Endast var läran om perfektibiliteten i visst afseende konseqventare hos honom än *hos* Fichte. Med antagandet af en i oändlighet växande kraft kan allt uträttas, äfven om man börjar från ett minimum. Materialismen hade utgått från detta minimum af sjelfverksamhet hos subjektet. Idealismen, som begynte med sitt *jags* oändliga sjelfverksamhet, kunde dock blott utföra *sin* sak genom att småningom alltmera reducera motståndet till detta minimum, hvilket, enligt denna filosofis princip, egentligen skulle ha förståtts af sig sjelft från början, så att för vinnandet af ett sådant resultat ingen oändlig process borde ha varit nödig.

Om filosofien sålunda förföljt tvänne hvarandra ömsesidigt förutsättande korrelater, med den erfarenheten att de oupphörligt öfvergingo i hvarandra; hvad åter-

stod? — Att fatta hela den ömsesidiga förutsättningen, det vill säga de motsatta riktningarne, såsom utbrytande ur en och samma medelpunkt, som — sjelf ingendera och likväl bäggedera — var lifsprincipen af detta tankens kretslopp, — en enhet väsendtligen sjelf sin egen motsats, — ett sjelft ur sig sjelft resulterande lif. Det var liksom en ur alla tankars centrum sig tändande blixt, hvarmed man kan säga att det filosofiska vetandet först bräckte sitt eget skal för att fördjupa sig i sig sjelft. Dermed föddes det nittonde århundradets filosofi; hvars upphofsman var Schelling.

Denna filosofi, kallad *identitets-filosofi*, äfven *all-enhetslära* [1], har sedermera genomgått tvänne epoker och befinner sig för det närvarande i den tredje af sina förvandlings-perioder. Den *första* af dessa kunde man kalla den *æsthetiskt-imaginativa;* ehuru den hos Schelling sjelf, redan vid hans första uppträde, hade en djupare, verkligen progressiv karakter, hvilken sedan hos mängden af hans efterföljare gick alltför snart förlorad. Med tillbakavisande af känslans och inbillningskraftens i förnuftets och filosofiens namn usurperade suveränitet, tillegnade åter Hegel denna suveränitet åt den stränga, methodiska tanken, som uti

---

[1] Det sistnämnda uttrycket har visserligen mindre blifvit brukadt af denna filosofi sjelf, än af andra för att beteckna den *pantheistiska* tendens som den från början otvifvelaktigt har; ehuru den sedermera sökt att öfvervinna pantheismen. Mångfaldiga ställen ur stiftarens skrifter skulle kunna anföras som rättfärdiga benämningen *all-enhets*-lära. Dess »*absoluta*» är »*Einheit und Allheit*» — »*Natur und Gott in gleicher ewiger Durchdringung*», och den säger om sig sjelf: »*Der Philosoph kennt nicht verschiedene Wesen, sondern nur Ein Wesen in allen ursprünglichen Schematismen der Weltanschauung*». Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophi.* Upsala-editionen, 7 B. ss. 196, 224.

identitets-filosofien ensam borde lösa sitt eget problem. Det var den *andra* eller *logiska* epoken. Den *tredje* vilje vi tills vidare lemna utan namn. Den är ännu i görningen och visar till en början blott strid på alla håll. Den Hegelska skolan har brutit sig inom sig sjelf i en *äldre* och en *yngre* stam, — i en *högra* och *venstra* sida, — af hvilka den sednare, nekande att ratifiera den allians som stiftaren hade ingått med både den religiösa och politiska orthodoxien, tvärtom (och alldeles följdriktigt, i vår tanka) utvecklar systemets resultater i rak motsats ej endast mot orthodoxien, utan mot de allmänna öfvertygelserna om Gud och själens odödlighet; under det hela denna skola åter befinner sig i strid med den Schellingska, både i dennas första gestalt och i den sednare utveckling hvilken åtskilliga Schellings nyare anhängare försökt att gifva åt hans lära. Ty ehuru Schelling sjelf antydt en sådan utveckling, eller att hans *philosophia prima* skulle fulländas genom en *philosophia secunda;* så har likväl denna sednare ej ännu kommit till allmänhetens kännedom, och en mångårig tystnad kan först anses i detta ögonblick bruten, genom hans uppträdande såsom lärare i Berlin; hvarifrån vi likväl ännu ingenting försport om principen för denna nya filosofi.

Hvad man af denna allsidiga söndring borde förmoda, att nämligen filosofien derigenom skulle förlora allt inflytande, har likväl icke inträffat. Den har tvärtom gripit allt mer, allt djupare omkring sig. Det gäsnings-ämne den innehåller har smittat som en sjukdom och inträngt allt mer i det allmänna lifvet. Det är detta gäsnings-ämne som yttrar sig äfven i tidens religiösa och politiska chaos. Det direkta eller indirekta sammanhanget emellan filosofien och det allmänna tänkesättets rörelser träder allt mer i dagen, bringar frågan om menskligheten mål och bestäm-

melse allt närmare för hvars och ens dörr. Just *derföre* kunna vi ej heller instämma med dem som i fråga om denna strid äro färdiga att utropa: »bättre fly än illa fäkta». Så ringa våra krafter äro, de må egnas åt denna strid. Vi äro äfven uppriktigt af den tanken, att förnuftet för ingen myndighet behöfver nedlägga, åt ingen myndighet behöfver utlefverera sina vapen. Har det sin fiende inom sig sjelft, då måste det också sjelft den bekämpa. Oöfvervunnen blir denna fiende, om den ej så besegras.

Dertill fordras likväl att filosofiens eget problem djupare uppfattas än vi hittills sett. Vi ämna göra ett försök dermed, ofullständigt såsom ett sådant inom så trånga gränsor nödvändigt måste blifva, — lemnande åt kunniga och välvilliga domare att afgöra, huruvida mina korta ord innefatta en lång tids tankar eller äro ibland dessa ögonblickets hugskott som man så gerna velat förebrå mig. Ehuru ofullkomlig framställningen erkännes vara, då omständigheterna för ögonblicket ej tillåta en utförligare; ehuru mycket dessa rader derföre må bära färgen af sin uppkomst, såsom ett förklarande tillägg till en af de flesta redan förgäten ungdomsskrift: så hade jag likväl endast valet af att, så godt ske kunde, gå till grunden af ämnet eller ock iakttaga tystnad. I den tankestrid som genomgår verlden uträttas intet utan att återgå till de första grunderna. Det är om principer som striden föres, och, ehuru förvirrad denna strid må synas, kan den likväl endast redas om man fattar den, ej på ytan, utan i djupet.

Vi begynna med en förut gjord anmärkning, att genom all-enhets-läran hela filosofiens problem blifvit uppflyttadt inom *idealismens* gebit uti vida universellare mening än förr; ehuru vid första påseendet det *reala* elementet i *naturen* här fick en sjelfständigare representant.

Detta *yttre*, hvarifrån materialismen hade utgått, och mot hvilket den ensidiga idealismen kämpade, är här ej mera ett *blott* yttre; det har blifvit genomträngdt af sin motsats, det är ett yttre som sjelft har ett *inre* och derigenom fått lif och sjelfbestånd. Det är det *lefvande naturbegreppet*, som i filosofien frambryter. Naturen är ej mer en blott yttre lagar underkastad materia, som fått sig dessa lagar påtryckta af ett för den främmande förnuft. Dess oändliga ändamåls-enlighet är en inre, sjelf ett i naturen inneboende förnuft, fast ett blindt verkande förnuft, som först inom *intelligensen* har sin sol-uppgång till medvetande och frihet. — Den inre motsatsen och enheten af *natur* och *intelligens* är sjelfva *all-enheten*, endast på olika sätt uppenbarande sig i bägge. Hvadan ock filosofiens båda motsatta men hvarandra integrerande delar, som, ju sjelfständigare hvardera utbildades, ju säkrare framstälde det hela, voro å ena sidan *natur-filosofi*, å den andra *ideal-filosofi*. — Med djerf hand utkastade uppfinnaren grunddragen till bägge; tills han, liksom öfversvämmad af uppgiftens oändlighet, sjönk inom sig sjelf i tystnad tillbaka. Att hans efterföljare, om de ock prydde sig med hans namn, skulle kunna fullborda hvad mästaren lemnat ofullbordadt, visade sig såsom en fåfäng förhoppning. Kanhända var ingen närmare uppgiftens lösning än en Svensk filosof, vår Höijer. Emellertid var den revolution som med all-enhets-läran skett i det filosofiska tänkandet alltför stor att blifva utan allmännare verkningar. Både materialismens och den ej mindre ensidiga, i sjelfva verket tyranniska, idealismens sammanstörtande inom sig sjelfva var ett factum äfven inom den allmänna bildningens verld, genom alltför många symptomer bekräftadt, att ej det djup, som derigenom öppnade sig, på något sätt skulle

fyllas. Känslan, liksom hela den sinliga naturen, i allenhets-läran förandligad, skydde ej mer tillbaka för det oändliga, älskade tvärtom att deri förlora sig; inbillningskraften sväfvade ut i ett fritt symboliserande och allegoriserande af det outsägliga, i motsatser sig brytande *absoluta*, hvars öfversvinneliga enhet endast för en *intellektuell åskådning* kunde sig uppenbara; under det förståndet, fånget i sina egna motsägelser, fann sig afsatt från den thron, hvilken det i filosofien länge innehaft, och måste lemna bort alla sina vapen till en polemik mot sig sjelft. Lifligheten af denna liksom af sött vin druckna all-enhetslära i dess polemik mot förståndet kunde ett ögonblick bländа och ingifva en hög föreställning om dess egen förstånds-styrka. Men resultatet var *negatift*, och på det *positiva* pockades mer, än det lyckades att konstruera det; tills man slutligen fann sig nödsakad att *låna* hvad man fann sig ur stånd att *frambringa*. Och här må jag äfven litet polemisera mot mitt yngre sjelf. Då förståndet ensamt kan gifva bestånd åt känslans och inbillningskraftens skapelser, men nu hade resignerat, så att inbillningskraften ensamt skulle ge all form och känslan allt innehåll, så måste innan kort bägges vanmakt i sådan deras beställning blifva uppenbar. Man fann sig derföre snart reducerad till att *efterkänna* hvad som förut var naift kändt, att *efterbilda* hvad som förut var produktift bildadt, och att i dessa imitations-känslor efter fordna original-känslor och efterbildningar af fordna urbildningar göra sin skaparedrift gällande; med det enda men suveräna anspråk på originalitet, att både naturens och andens verld vore detta känslo- och inbillnings-väsende rättvisligen undergifvet till sådant bruk. Det vore för långt, och dessutom föga behagligt, att karakterisera denna inre negativitets alla be-

drifter bakom det falska eller snarare förfalskade *positiva* som det för sig adopterade till skärm, uttryck och symbol — i religion, i konst, i vetenskap, i politik, — öfver allt skjutande framför sig gamla vördade former, med hvilka den sjelf endast ytligt sammanhängde; hvarföre ock denna upplösta negativitet aldrig felade att bredvid och uppöfver dem låta dunstbilden af sitt *sjelf* framskymta, likasom pekande på den ära som derigenom vederfors dessa antiqviteter.

Det nästa steget var att göra *allvar* med denna negativitet, — att vända den mot sig sjelf, — att emot tidens nyssnämnda, uti allt i sjelfva verket *sig* bespeglande, njutande och tillbedjande *jag* framkalla allt hvad all-enhetsläran äfven har fruktansvärdt och förskräckligt. Det har blifvit gjordt, eller rättare det har gjort sig sjelft. —

All-enheten är en *tillintetgörelse*, så vidt nämligen intelligensen kan bringa sig sjelf dertill (och den kan det *icke*). *Allt och ett* är i sjelfva verket *allt och intet.* Tager man all-enheten negatift, så är den förstörande för all existens i allmänhet; tager man den positift såsom sjelf ett *varande*, så är detta *rena* varande fiendtligt mot allt *särskildt* varande (*är det*, så äro *icke vi*, och ingenting annat är); fattar man det såsom ett ur det negativa sig utvecklande positift, såsom ett *vardande*, så är detta också blott skenbart, oväsendtligt. Ty *är* all-enheten, så är den hvad den är, och all succession och förändring bringar ej dess väsende i dagen.

I den region som härigenom öppnades märktes snart att hvarken känslan eller inbillningskraften, utan endast *tanken* — tanken i sin renhet — kunde uthärda; emedan endast den är höjd öfver *existensen* (huru kunde den eljest

fråga

fråga efter dess *grund?*); emedan endast den tillika är höjd öfver *förintandet* (huru skulle den eljest kunna tänka sig äfven *detta?* sjelfva *begreppet* om *döden* är redan ett bevis att tanken är *öfver* den); emedan den således på en gång är *varandet* och dess *negation* — sin egen enhet — sin egen motsats. Sig sjelf i sin renhet hade den således funnit. Det var Hegels upptäckt eller sublimering af Schellings upptäckt, *uppdagandet* — men med detsamma *isolerandet* — af all-enhets-lärans *rena tanke-innehåll.* Härmed hade den afvisat känslan och inbillningskraften såsom sina utläggare, afstrukit sitt sinliga omhölje och höjt sig till sitt rätta hem — en ren, endast af tankens sjelfnödvändighet frambringad och regerad intellektual-verld. — Det var idealismens sista steg. Så ansåg den det åtminstone sjelf. (Huru vida ännu ett är både möjligt och nödigt skola vi inom kort söka visa). Det var den *absoluta idealismen;* sådan den i Hegels stora arbeten blifvit representerad. Såsom den i detta system till sitt sjelfbegrepp och med detsamma till sin fulla avtonomi komna tanken är både *ett* och *allt* — *monaden* och *universum;* så hafva hans efterföljare äfven kallat systemet för *tankens monism.*

I sjelfva verket hade *dualismen*, utan hvilken ingen filosofi kommer af stället, emedan den åtminstone måste upptaga den för att öfvervinna den, i detta system en annan ställning än hos identitets-filosofiens första representant Schelling. Hos honom är *dualismen* lika ursprunglig som *identiteten;* och just detta är det *punctum saliens* i hans första filosofi, hvarigenom denna kunde gå, och hos uppfinnaren sjelf troligen redan gått, utöfver sig sjelf; ehuru dertill fordrades att dualismen (och med detsamma identiteten) skulle vara af högre dignitet än vi hittills i

Schellings skrifter funnit dem tydligen uttalade. Filosofien kunde i sitt hela, enligt Schelling, framställas i tvänne hvarandra motsatta riktningar, såsom *natur-filosofi* och *ideal-filosofi*. Man ser att dualismen är den af *natur och ande;* hvilkas i sig sjelf förborgade identitet genom denna dualism uppenbarar sig. Sådant kunde endast ske genom upptagandet af de motsatta *inom* hvarandra och med detsamma inom *enheten,* som derföre i sig sjelf var lika *reell* som *ideell.* Men kunde väl detsamma sägas om hvartdera af de *motsatta?* Och likväl är ingen verklig indentitet emellan sådana möjlig, utan att de hvart för sig äro af *lika* dignitet. Omöjligt kunde detta vara fallet så länge idealitet och realitet, endast under formen af andens och naturens både enhet och motsats, var bägges enda åtskilnad. Likväl skulle bägge representera enheten. Så som bägge blifvit fattade, kunde detta åter ej försiggå annorlunda än att åtskilnaden i sjelfva verket *försvann,* eller blef ett blott *mer* och *mindre* af idealitet och realitet hos de motsatta filosofiska polerna. Det var detta *mer* och *mindre* — denna blott *qvantitativa differens* — af det ideella och reella i det absolutas manifestation, som tydligen var den första Schellingska filosofiens svaga sida. Här var ett blott ytligt uppfattande af sjelfva det djupaste i filosofiens problem, hvarigenom också denna filosofi i sin första gestalt blef lekboll för en med ytliga motsatser spelande imagination, emot dess uppfinnares afsigt och i strid med den syftning till en grundlig och sjelfständig dualism (*vi* åtnöjas med ingenting mindre) som i sjelfva ansatsen af hans filosofi antydde, att den *rätta* identiteten ej heller utan en *sådan* dualism är möjlig.

Också visar filosofiens nästa gestalt — den Hegelska — det våldsammaste bemödande att ur den omnämnda

tankens *monism*, hvartill den höjt sig, utbryta en *verklig dualism;* ehuru den aldrig kommer längre än till *formen* af en sådan, hvilken redan ligger i tanken sjelf. Den *logiska* epoken af all-enhets-läran pockar på dualismen, liksom den *imaginativa* hade pockat på identiteten; ty denna sistnämnda har den Hegelska logiken redan bemäktigat sig i sin högsta abstraktion. Att ur denna enhet frambringa en verkligare, sjelfständigare motsats än den formella, som ligger i sjelfva tankens subjekt-objektivitet, det blef svårigheten. Också löstes denna svårighet endast genom ett maktspråk, ungefär af den lydelse, att emedan tanken är *allt*, den också är allt *annat* än sig sjelf. I den Schellingska filosofien var både dualismen och identiteten den af *natur* och *ande;* likväl voro tydligen båda ej af lika dignitet, naturen blott andens eget underlag och grund, hvarutur den uppstiger för att klarna för sig sjelf och fatta sig sjelf. Grunden kunde ej vara någonting för anden sjelf *främmande*. *Förekom* den likväl såsom sådan, så var den *främmande för sig sjelf blifven*, en bortvänd, liksom blott på ryggen sedd intelligens, som, omvänd och sedd i ansigtet, igenkännes för hvad den är. Denna vändning, hvarigenom det af tanken oupphörligt förutsatta oupphörligt framsättes såsom det af tanken sjelf producerade, är det dialektiska konststycke, ur hvars cirkel den Hegelska filosofien konstruerar den absoluta idealismens universum.

Så lättfärdigt i uttrycket detta omdöme må synas om en filosofi som *derutinnan* uttalat det i filosofien djupsinnigaste och högsta, att tanken är öfver både *varandet* och *förintandet*, är sjelf sin egen negation och följaktligen sitt eget *vardande* (hvilket är *frihetens*, men ännu *abstrakta*, begrepp); så träffar vår framställning likväl derutinnan hufvudsaken, att denna filosofis ideella dualism ej är *nog*

reell, hvilket i vår tanka är alldeles detsamma som att den ej är *nog ideell*. Och detta är det steg som vi äro sinnade att taga äfven utöfver den så kallade absoluta idealismen.

Den *högsta enheten* liksom den *högsta motsatsen* är nämligen ej den emellan *natur* och *intelligens*, ej heller intelligensens egen emellan sin egen *subjektivitet* och *objektivitet;* denna högsta på en gång enhet och motsats är den emellan *subjekt* och *subjekt*, emellan *intelligens* och *intelligens*, och derigenom ej endast *enhet*, utan *enighet*, en i sin *dualitet* lika reell som ideell *identitet*. Endast en sådan enhet som kastat sig sjelf utom sig sjelf såsom sin egen fria och sjelfständiga motbild, ett *jag* som sålunda i sitt *du* är med *sig sjelft* enigt och lika, är filosofiens högsta och enda sanna princip.

Det är *personlighets-principen* som vi härmed uttalat. För att göra den för oss klar, återstår att analysera den både i sin vanliga och i sin högsta bemärkelse, eller, vi kunne genast utsäga detta, att framställa den så i sin *menskliga* som *gudomliga* betydelse; hvarvid det visar sig att den ena af dessa betydelser leder in på den andra.

Att denna princip är den högsta skönjes redan deraf, att den ej kan tänkas utan att oupphörligt förutsätta sig sjelf. — Personlighet är ej blott sjelfmedvetande och sjelfbestämmelse — förnuft och vilja — i allmänhet, utan allt detta individuellt. Med ett ord: *en förnuftig — en viljande* — är först *person*. Men personlighetens förutsättning af sig sjelf visar sig egentligen derutinnan, att blott *en* person ej kan finnas. Den kommer först till medvetande af *sig* med detsamma som den känner sig i förhållande till en *annan;* hvilket öfverensstämmer med den allmänna erfarenhet att förnuftiga varelser endast bilda sig i och genom hvarandra, så att en från början isolerad så-

dan ej ens skulle komma till medvetandet af sitt eget förnuft. Det är den *reella* dualitet som ligger uti det sjelfidentiska personlighets-begreppet, hvilket tillika är det högsta *ideella*, och egentligen idealismens eget begrepp. — Ingen *personlighet* utan i och genom en *annan*. — Intet *du* — intet *jag*. Hvarföre också den högsta motsatsen ingalunda är *jag* och *icke-jag*, utan *jag* och ett *annat* jag — *jag* och *du*. — Idealismen, förd till sin spets, måste erkänna att det *sjelf*, det absoluta *inre*, som den söker, ej låter finna sig såsom sådant utan att i samma odelbara ögonblick gå *utom* sig sjelft, utan att tända sig, liksom genom en dubbelblixt, i ett *annat* sjelf; och att personlighets-principen just är detta oupphörliga, innerliga sammanhang emellan hvart och ett *sjelf* och *annat sjelf*. Hvarföre också med rätta säges att hvarje intelligens, för sig betraktad, blott innefattar *möjligheten* af både sig sjelf och af alla intelligenser — (vore ej detta fallet, så skulle de ej för hvarandra existera) — men att denna möjlighet ej kommer till *verklighet*, eller ens såsom möjlighet för *sig* kan finnas, utan genom en *annan* intelligens.

Kan nu en personlighet endast lära känna *sig* i en *annan*, förutsätter sålunda denna kunskap, som är vilkoret för all annan emedan den är sjelfmedvetandets egen uppkomst, nödvändigt ett finnande, ett förnimmande af någonting sjelfständigt, af mig oberoende, såsom en *annan personlighet* i sjelfva verket är; så är ock all kunskap *erfarenhet*. Ingalunda likväl i den mening, såsom gåfves det endast en *sinlig* erfarenhet, och således äfven en blott sinlig kunskap; ty i sjelfva verket äro kunskap och erfarenhet detsamma, och bägge ur sinligheten lika oförklarliga. All kunskap är visserligen till sin uppkomst bunden vid sinliga vilkor, men dessa vilkor innehålla så litet kunska-

pens förklaringsgrund, att de tvärtom i detta afseende endast ega en negativ betydelse, d. v. s. de äro det, *hvarförutan* ej kunskapen skulle kunna finnas, ej det, *hvarigenom* han finnes. T. ex. för att hålla oss vid den sats som vi genom analys af personlighets-begreppet funnit, att nämligen all personlighet endast finner och förnimmer *sig* genom en *annan;* så är visserligen detta först och främst en sinlig förnimmelse genom ögat, örat o. s. v. Likväl innehåller det materiellt-sinliga intrycket, för sig taget, *ingenting öfversinligt;* ehuru det just är det *öfversinliga* som jag genom detta sinliga erfar, nämligen en *intelligens* utom mig och med detsamma *mig sjelf* såsom intelligens. På denna ömsesidiga förnimmelse af intelligens och intelligens hvilar likväl *all* realitet, äfven naturens egen; hvarföre också ett sinligt intryck, som, under lika omständigheter, hvarje *annan* ej skulle erfara lika med *mig*, genast förlorar sin objektivitet och förklaras för en villa.

Vidare: en närmare aktgifvelse visar att, om ock intelligensens förhållande till sig och andra *sinligt* förmedlas, denna samma förmedling likväl i mån af intelligensens egen utveckling träder tillbaka, och ifrån det välde som den i början utöfvat gifver rum för ett mera omedelbart, eller endast af sig sjelft förmedladt, *andeligt* förhållande. — Så födes och utvecklas intelligensen i naturens sköte; ehuru, då hans utveckling tillika är hans emancipation, naturen i honom födt en varelse som är utöfver och uppöfver henne. Den intelligensens lag, att han först i en *annan* kan finna *sig sjelf*, visar sig hos den späda intelligensen, hos barnet, på det egna sätt, att det först anser sig *sjelft* för en *annan*, benämner sig t. ex. blott i tredje personen, innan den epok inträder då det säger *jag*. Äfven detta jag är till en början sinligt: *viljan* vet blott om sig såsom *begär;*

hvarföre ock denna vilja erkänner sitt förnuft *utom* sig, i en *annans* förnuft, — föräldrars, fostrares, — och först derutinnan visar sig sjelf vara ett anande, outveckladt förnuft. På denna personlighetens första *sinliga* period i *barndomen* följer den andra *sinligt-andeliga* i *ungdomen*, tillika den sinligt-andeliga kärlekens epok, i hvilken den nämnda intelligensens lag, att endast kunna finna sitt *jag* i ett *du*, af naturen sjelf får sin förklaring i det högsta hon kan åstadkomma, nämligen lifvets generation ur sig sjelft. — I sjelfva verket är köns-kärleken hos menniskan af tvetydig natur, såsom allt, — i synnerhet hos den på krafter så rika, men obestämda ungdomen. Kärlekens *andeliga* natur är lika afgjordt uppoffring *af* sig sjelf, och derföre den högsta oegennytta, som kärlekens *sinliga* natur är uppoffring *för* sig sjelf, den högsta egennytta, d. v. s. begärets egennytta. I allmänhet har den mera den förra karakteren hos *qvinnan*, hvars väsende kärleken djupast uttrycker, än hos *mannen*, hvars sjelfständighet är mera egoistisk; hvarföre också ett af äktenskapets moraliska ändamål är ett ömsesidigt utbyte af egenskaper, eller qvinnans uppfostran till sjelfständighet, mannens till mildhet och kärlek. Också visar sig kärlekens andeliga natur i oegennyttigare, renare gestalter än i köns-kärleken. Så i moderskärleken, i syskonkärleken, i vänskapen, i troheten, i allmänhet i all den oegennyttiga kärlek som utan sjelfbegär endast lefver i sitt föremåls väl.

Och här inträder en ny bestämmelse af personlighetsbegreppet. Medvetandet om *godt* och *ondt* uppgår nämligen i högre, moralisk mening. Ty i sin första bemärkelse är det goda detsamma som det sinligt *angenäma*, liksom dess motsats är det *oangenäma*. Föremål för reflexionen, förändra likväl dessa intryck natur. Det befin-

nes att de vexla sins emellan, att det angenäma äfven kan vara det oangenäma, och det oangenäma det angenäma, eller åtminstone det ena *blifva* det andra; hvilket innehåller en uppmaning att underkasta bäggedera ett mått, en regel, ett ändamål. Det goda, ej mera i sin sinliga omedelbarhet, i hvilken det är oupphörligt vexlande och ostadigt, utan betraktadt i sitt förhållande till ett ändamål, är godt såsom medel, låt ändamålet vara hvilket som helst. Så uppstår föreställningen om det beräknade, det rationella goda, som är detsamma som det *nyttiga*. Menniskan använder utan betänkande allt för sitt eget väl, såsom medel; tills för henne uppgår begreppet om ett väsende *som* ej låter använda sig endast såsom medel; emedan det är ändamål i och för sig sjelft. Det är på en gång uppgången af begreppet om henne *sjelf*, såsom förnuftig varelse, och om hennes *like*, som hon icke bör och får handtera blott såsom medel. Det är uppgången af det *moraliska medvetandet;* som också visar allt sjelfmedvetandes dubbelnatur. — Detta vetande är ömsesidigt, är för bägge *samma* vetande. Det är *samvetet*.

Vår betraktelse synes härmed ha höjt sig *öfver* personligheten. Hvad vi funnit är någonting opersonligt, men utan hvilket ingen personlighet är tänkbar; och vi vilje tills vidare lemna derhän förklaringen af den motsägelse som detta synes innebära mot vårt påstående att personligheten är sin egen högsta princip. — Vi ha redan kallat den nödvändighet, hvarigenom all intelligens endast kan finna *sig sjelf* i en *annan*, en intelligensens lag. Vi kunna nu närmare bestämma denna lag. Det är den *moraliska lagen* som är detta vilkor för intelligensens eget sjelfmedvetande; så att detta ej kan uppstå utan att medvetandet af denna lag med detsamma inställer sig. Lagen är ett fullständigt

förhållande af *ömsesidighet*, både i negativ och positiv mening: »gör icke mot andra hvad du icke vill hafva gjordt mot dig»; — »gör allt mot andra hvad du vill hafva gjordt mot dig sjelf»; — således ett ömsesidighets-förhållande i all bemärkelse. Det *goda* får härigenom en tredje och högre betydelse. Det är hvarken det blott angenäma eller det blott nyttiga: det är det *rätta;* liksom dess motsats, det *orätta*, är det *onda.*

Det är *frihetens* uppgång i själen som vi härmed beskrifvit; ty friheten är förmågan af godt och ondt. Vi äro vid den *tredje* perioden i personlighetens utveckling, som är dess på barndom och ungdom följande *mognad;* hvarmed den först kommer till fullt begrepp af sig sjelf. Ty frihets-begreppet och personlighets-begreppet är alldeles detsamma. Här inträder i sjelfva verket intelligensen redan inom sin egen verld och i ethern af rent *andeliga* förhållanden. — Den enklaste analys af det *moraliska omdömet*, d. v. s. af *samvetet*, visar ock detta.

Jag finner mig sjelf först såsom ett sinligt väsende, sedan såsom ett dubbelväsende af både andelig och sinlig natur, och derföre äfven mitt andeliga väsende *bestämdt*, genom vilkor som af mig äro oberoende — såsom anlag, böjelser, uppfostran, lefnadsöden o. s. v.; och jag skulle i följd deraf ej rå för min egentliga beskaffenhet, och denna således ej heller kunna mig *tillräknas.* Likväl uppgår redan med det moraliska medvetandets första ljusning *vissheten* derom att jag *kan* allt hvad jag *bör*, och till denna visshet hör äfven *tillräkneligheten* af allt underlåtande, om jag i uppfyllandet af min pligt *icke gör* allt hvad jag *kan;* hvaraf följer att hela denna yttre nödvändighet ej är någon nödvändighet, eller, hvilket är detsamma, blott en relativ nödvändighet som ingalunda är

oundvikligt bestämmande. Ty äfven den absoluta gräns, som skulle framställa sig i min förmåga eller oförmåga såsom fysisk varelse, gäller ej, då samvetet för uppfyllandet af en pligt kan fordra äfven uppoffringen af sjelfva denna fysiska varelse; hvilket är det faktiska beviset att denna fordran i sjelfva verket både utgår ifrån och vänder sig till ett högre *sjelf* än det som af förgängligheten inneslutes. Vi inträda härmed i ett personlighets-förhållande, hvartill betraktelsen af sjelfva den moraliska lagen nödvändigt leder.

Utan ett sådant högre *sjelf*, hvars beroende af sinliga vilkor i sjelfva verket är blott skenbart, vore *den* moraliska lagen, äfven såsom lag, omöjlig. Den är likväl i allmänhet, såsom *blott* lag — och utan besvarandet af frågan: *för hvilken?* — och *af hvilken?* — obegriplig och sig sjelf upphäfvande. Hvilket bäst visar sig i deras uppfattning af densamma, hvilka här hålla sig endast vid begreppet om *lag*, utan insigt att detta begrepp sjelft af ett högre behöfver förklaras.

Ingen lag är tänkbar utan såsom uttryck af en *nödvändighet.* Men då den moraliska lagen är en lag för friheten, hvilken lag endast bjuder hvad *bör* ske, och till detta *bör* lägger förutsättningen af ett *kan;* så innefattar detta likväl blott en *nödvändig möjlighet.* Ett sådant slags nödvändighet vore således den enda som kunde tillkomma den moraliska lagen. — Men den är ett sig sjelft upphäfvande begrepp. Ty för att denna möjlighet skall vara *nödvändig*, måste den moraliska lagen *kunna* uppfyllas; för att nödvändigheten blott skall vara *möjlig*, måste åter lagen *icke* kunna uppfyllas; så att af möjligheten aldrig blifver verklighet. Det vanliga föreställningssättet, att den moraliska lagen väl *kan* uppfyllas, men likväl aldrig *till fullo*

uppfyllas, är ett försök att undanskjuta denna svårighet, utan att den derigenom i sjelfva verket blifvit undanröjd. — Och här visar sig bäst att *samvetets* region är den *rent andeliga.* — Det nämnda antagandet, att ingen moralisk fullkomlighet, utan endast ett *närmande* dertill, ligger inom möjlighetens område, glömmer att äfven närmandet till det omöjliga vore en omöjlighet, och att således den *moraliska lagen* nödvändigt förutsätter det *moraliska idealet*, ej blott såsom *möjligt*, utan såsom *verkligt* och *personligt;* hvarigenom förhållandet till *lagen* också blir förhållandet till en *lagstiftare.* Väl vill man förklara denna nödvändighet, enligt hvilken det skulle höra till den moraliska lagens natur att aldrig kunna fullkomligt uppfyllas, väl vill man förklara detta, säger jag, utur de gränsor med hvilka *sinligheten* omskrifvit menniskans *andeliga* väsende. Dessa gränsor skulle således väl kunna utvidgas, men ej öfvervinnas; ehuru *döden* är befrielsen ifrån dem. Hvarföre ock den nyssnämnda åsigten i sjelfva verket ej känner en *evighet*, utan endast en *fortsatt timlighet.* Det är återupptagandet af den oändliga processen emellan det sinliga och andeliga, som vi redan i början af denna afhandling framställt såsom det misslyckade bemedlings-försöket emellan materialismen och idealismen.

Men den moraliska lagen vänder sig icke till det *sinliga* såsom *sådant,* i hvilken egenskap detta är hvarken godt eller ondt; ehuru det ikläder sig egenskapen af det ena eller andra alltefter som det af viljan användes. Det är till *viljan,* det är till *friheten, såsom förmågan af godt och ondt,* som denna lag vänder sig. — Hvaraf följer att ej heller det *onda* i sjelfva verket kommer af sinligheten, utan af friheten, och således äfven har en *andelig princip.* — Huru mycket mer det *goda?*

Det är endast en trogen analys af personlighets-begreppet som fört oss till det resultat, att menniskans förhållande till den *moraliska lagen* i sjelfva verket ej är tänkbart utan hennes förhållande till det *moraliska idealet*, och till detta ej blott såsom en möjlig tankebild, utan såsom en *verklighet,* hvilken verklighet inom detta gebit ej kan vara någon annan än sjelf en *personlig* — en i sig sjelf *ren och helig vilja,* eller rättare en i sig sjelf ren och helig *viljande.*

Här är den punkt, på hvilken vi redan fästade uppmärksamheten då vi yttrade att analysen af det menskliga personlighets-begreppet nödvändigt leder in på det *gudomliga;* och denna punkt är tillika den, der begreppet om det *goda* i sin högsta bemärkelse framträder. Det kan i denna högsta betydelse ej vara annat än den fria, villiga öfverensstämmelsen med denna gudomliga vilja; hvarvid denna sistnämnda ingalunda kan tänkas overksam, utan, ju mer menniskans sträfvande efter det rätta och goda är allvarligt, oegennyttigt, allt-uppoffrande, ju mer äfven erfares, såsom kommande menniskan till mötes, renande hennes väsende till enighet med sig. Detta högsta förhållande har sin afbild i hvad vi kallat den *oegennyttiga kärleken* menniskor emellan. Det är *Guds kärlek.* Det är *kärleken till Gud*, som ock innefattar den rätta *kärleken till nästan.*

Men med detsamma som det *goda* sålunda fullkomligt bestämmer sig, bestämmer sig ock det *onda,* som är dess motsats; så att, om det förra är menniskans högsta enighet med sig sjelf och sitt upphof, det sednare är hennes djupaste oenighet i alla afseenden — är hatet mot Gud, likar och sig sjelf, d. v. s. en sjelfkärlek som äfven mot sitt eget jag *måste* yttra sig förstörande, emedan den känner sig i ett sådant förhållande till Gud och menniskor.

Om det goda är personlighets-principen i dess högsta *positiva*, så är deremot det onda samma princip i dess högsta *negativa* betydelse. Det är förnekelsen af det *ömsesidighets-förhållande* som är alla intelligensers lifsluft, emedan, utan ett *du*, i sjelfva verket intet *jag* kan existera; hvarföre ock det *onda*, eller rättare den *onde*, är ett *jag* (och hvart och ett jag) som ej erkänner något *du* och derföre är dömdt att erfara sig sjelft såsom oupphörlig sjelfförstörelse. Denna sjelfförstörande tendens är det enda *intet* hvartill intelligensen kan bringa sig: ett intet, som är ej blott en negation eller privation af existensen, utan en i negativ riktning satt, mot sig sjelf fiendtlig verksamhet, som likväl ej ens *kan* förinta sig. Ty intet *sjelf* kan förstöras.

Frågan om det *ondas* uppkomst är filosofiens svåraste fråga — likväl i sig sjelf ej svårare än frågan om det godas *uppkomst*, d. v. s. den frågan, huru det goda kan och behöfver att *uppkomma*, då det väl snarare måste tänkas såsom hafvande varit af begynnelsen; hvarföre man ock ej kan föreställa sig det onda utan såsom lefvande på det godas missbrukade krafter. — Frågan synes således endast kunna blifva: huru har det *onda* uppstått ur det *goda?* hvarmed också, i afseende på sjelfva det goda, förenar sig den frågan: huru har det *förgängliga*, som är underkastadt uppkomst och vexling, uppstått utur det *oförgängliga?*

Om vi funne oss nödgade till den bekännelse att filosofien *icke* kan besvara denna fråga; så skulle emot ett sådant afskärande af all ytterligare undersökning likväl framställa sig den tydliga nödvändigheten, att *svaret* dock på något sätt måste ligga inom menskliga förnuftet; emedan detta förnuft eljest ej ens skulle ha kunnat uppkasta *frågan*. På möjligheten af ett svar beror i sjelfva verket äfven möjligheten af den öfverensstämmelse med sig sjelf,

hvars nödvändiga *fordran* förnuftet ej kan afvisa. Vi ha redan haft att göra med en sådan fordran, hvars uppfyllande syntes på en gång möjligt och omöjligt, i betraktandet af den *moraliska lagen,* och vi funno att denna, äfven såsom *fordran,* var otänkbar utan förutsättandet af det *moraliska idealets* både verklighet och verksamhet. Det torde med förnuftets högsta theoretiska fordran förhålla sig på samma sätt, att ej heller denna vore möjlig, om ej svaret på denna dess högsta fråga låge lika mycket i den erkända verkligheten och verksamheten af den *gudomliga visheten,* som svaret på det praktiska förnuftets högsta fråga ligger i den erkända verkligheten och verksamheten af den *gudomliga kärleken.* Insigten i den förra, erfarenheten af den sednare utgöra den enda verkliga menskliga kunskap, och bägge utmärka tillika kunskapens på en gång theoretiska och praktiska natur, så att framstegen i det ena afseendet betingas af framstegen i det andra; hvarföre ock filosofien ej blott är ett *theorem,* utan ett *problem.* Hvilket med andra ord vill säga, att man endast verkligen lär *känna* det goda i bemödandet att *utöfva* det, liksom endast det onda i bemödandet att *öfvervinna* det. Kunskapen om bådas natur, som ock innefattar kunskapen om deras *uppkomst* och *förhållande* till hvarandra, är således en kunskap som man ej *lärer* utan att *lefva.* Se der ock orsaken, hvarföre den högsta theoretiska frågan, som är det ondas uppkomst ur det goda, och det förgängligas ur det oförgängliga, ej heller *endast* theoretiskt kan besvaras!

Hvad vi i detta afseende här kunna yttra blir derföre mera antydning än bevis; så mycket mer som bevis endast kan komma i fråga der man härleder ett ur ett annat, och vi redan med *friheten* kommit till en princip som sjelf innehåller sitt eget *andra,* d. v. s. endast kan förklara

sig ur *sig sjelf;* hvarföre ock man aldrig *kommer till* personligheten, om man ej med den *begynner.*

Vi säga då, i enlighet med den princip som är den ledande i hela vår framställning: att Gud sjelf såsom personlighet, äfven i sin högsta *enhet,* ej kan fattas utan såsom egande inom sig en *personlig åtskilnad,* i följd hvaraf han utaf evighet frambragt sin med sig sjelf lika gudomligt-sjelfständiga motbild, som är Gud i Gud, det Ord hvarigenom allt skapadt blifvit och blifver; att *friheten,* som är den meddelade *sjelfständigheten,* emedan endast en *fri enhet* är den som är Guds väsende värdig, i sig sjelf måste anses såsom varande både *meddelad* och *icke meddelad,* emedan friheten just består deruti att den är sin egen orsak, hvarigenom den skapande förmågan, menskligen att tala, liksom satt sig sjelf, utom sig sjelf; — att det menskliga väsendet, såsom fritt, derföre ej heller kan fattas annorlunda än såsom i sig sjelft varande både *genom* och uti Gud, och såsom till sin princip med det gudomliga enigt; — att, om menniskan från sitt upphof affallit, *möjligheten* af ett sådant *affall* ligger i friheten sjelf, hvilket för öfrigt mindre är en förklaring än ett erkännande af det oförklarliga; — att *verkligheten* af detta affall således ej heller kan *bevisas,* endast *erfaras,* hvilken erfarenhet sker med detsamma som menniskan kommer till medvetandet af det *onda,* som samtidigt med medvetandet af det *goda* uppstår; — från hvilket ögonblick alltmer, i samma mån som hon sjelf lefver i det godas kärlek, den förgängliga skapelsen för henne förklarar sig såsom ett verk af *gudomlig barmhertighet,* genom hvilken tid och rum blifvit henne förunnade för att från det förgängliga rena sig i och genom Gud, och med sitt upphof förena sig åter. Det förgängligas mål är nämligen att det oförgängliga derutur skall

utgå, och i samma mån detta mål fattas och vinnes, klar nar äfven gåtan af det förgängligas uppkomst, natur oc förhållande (ett försvinnande förhållande) till det oförgäng liga. Det förra är menniskans praktiska, det sednare henne theoretiska uppgift. Och de lösas endast tillsammans.

Vi ha härmed efter förmåga uttalat och i korthe utvecklat vår princip, som är *personlighets-principen.* denna framställning, som började med ett försök att ka rakterisera den pantheistiska riktningen i det nittonde seklet: filosofi, visade det sig att pantheismen ej ur *filosofien* kan *uteslutas.* Vi ha sökt bevisa att, om den ej kan utestängas, den likväl kan *besegras,* hvilket endast sker genom *personlighets-principen* i dess *rätta* betydelse; hvarföre å andra sidan den pantheistiska riktningen ständigt å nyo frambryter i den mån personlighets-principen söker *fixera* sig sjelf i någon af sina *förgängliga* gestalter, då pantheismen är den skärseld, hvarigenom personligheten drifves att uppgå och förklara sig i allt sannare betydelse.

Vår analys af denna princip har ådagalagt, att den i sin utveckling hos menniskan genomgår tvänne epoker — den *sinliga* och den *sinligt-andeliga;* tills slutligen det *andeliga* personlighets-begreppet i den tredje epoken gör sig allt mera gällande. Det är principens utveckling och gång, så i *menniskans* som *menskligghetens historia;* och en utförligare undersökning — hvilken här ej är tillfället att företaga — skulle framställa inflytelsen af denna utveckling både på filosofi, religion och politik — på vetenskap, kyrka och stat. — Jag torde dertill en annan gång återkomma.



OM

HISTORIEN

OCH DESS FÖRHÅLLANDE

TILL

RELIGIONEN.

1811.

Denna afhandling, som första gången trycktes i andra häftet af *Iduna* år 1811, hade då öfverskriften: *Om Historien och dess förhållande till Religion, Saga och Mythologi,* hvilken titel äfven finnes bibehållen i författarens år 1842 utgifna *Smärre Valda Skrifter.* Men i andra upplagan af *Idunas* nämnda häfte, tryckt 1816, är öfverskriften förändrad till den lydelse som den har å närvarande titelblad; och att utg. föredragit denna sednare öfverskrift framför den förra, rättfärdigas genom innehållet af den not som förf. i sistnämnda upplaga tillagt vid början af sin skrift, så lydande: »Utom några uteslutningar lemnas denna afhandling oförändrad sådan den i förra upplagan fanns. Dess titel lofvade der äfven en undersökning om historiens förhållande till mythologi och saga, som i en fortsättning skulle förekomma. Omständigheter hafva hindrat denna fortsättning redan långt utöfver den tid, inom hvilken den borde väntas; och att den äfven nu uteblifver, dertill förmås författaren af samma skäl som förmå honom att lemna afhandlingen oförändrad. Ty egentligen bör ett arbete endast fortsättas eller ändras i samma anda, i hvilken det skrefs, om ej ett alltför olikartadt helt skall uppstå. Författarens tankar äro i flera mål ej mera desamma eller ega åtminstone mera utbildning. Han skulle nu skrifva i detta ämne annorlunda och möjligen bättre. Men hellre än att inympa sin närvarande, mera utvecklade öfvertygelse på sin dåvarande, låter han den sednare tala för sig sjelf. Har den någon gång kunnat det, så må den än vidare göra det. Allt gäller dock blott hvad det *kan* gälla; och sena ändringar på fordna arbeten hafva hos författare merendels förekommit mig som misslyckade bemödanden att låta dem gälla för mer än de kunna gälla».

Historien delar alla folkslags åldrar i tvänne skiften, af hvilka det ena innefattar den fabelaktiga, det andra den egentligen historiska tiden. Att i denna sednare period af häfdatecknaren fordra historisk sanning, derom är man allmänt öfverens; ehuru man ej är lika öfverens om hvad man då menar med historisk sanning. Att den består i berättelsens enlighet med verkliga förloppet, är lätt sagdt. Men i hvar händelse är den obetydligaste omständighet lika verklig som den vigtigaste. Hörer då allt till den historiska sanningen, det minsta som det största? Hörer endast det vigtiga dit? — I detta sednare fall fordras tydligen, att jag med afseende på något ändamål skall bestämma hvad som har mera vigt, hvad som har mindre. Det fordras att jag derföre skall ega en regel, och det kan ej vara likgiltigt huru jag väljer den. Om således, alltefter olika val af denna regel, en mängd olika åsigter af händelserna och derigenom en olika historisk sanning inom sjelfva historiens område måste finnas, så må man ej undra att skiljaktigheten i tankar ännu skarpare yttrar sig då fråga är om mythologiens och sagans dunkla regioner. Man finner häfdatecknare som här taga all berättelse efter bokstafven. Man saknar ej dem som genom åtskilliga förklaringar sökt att från den bokstafliga framtränga till ande-meningen; man möter i sednare tider flera som helt och hållet vilja ur historien utplåna denna dess dunklare början, — liksom ej morgonrodnaden också skulle höra till dagen, — och hvilka, då de förklarat all myth

och all saga för ren dikt, med detsamma trott sig ådagalägga att de för historien äro af intet värde. — Hvad, om de också vore dikt? Är då all dikt osanning? — Detta leder oss till undersökning af den frågan, hvad som menas med sanning i detta afseende, eller hvad *historisk visshet* vore, hvilken åter ej lärer kunna upplösas utan att man bestämmer hvad och af huru många slag *visshet* då i allmänhet är. — Då man frågar hvad visshet är, så är tydligt att man straxt frågar efter en omedelbar, ursprunglig visshet. Ty en medelbar visshet eger det, som blott är visst för någonting annats skull. Men hvarföre är detta andra då visst? På det sättet uppskjutes svaret beständigt och frågan eger all sin första svårighet. Men visshet är ju detsamma som reell kunskap? Ty det vissa, det sanna sättes allmänneligen i föreställningarnes öfverensstämmelse med verkligheten. Omedelbar visshet är således en kunskap som i och för sig sjelf är reell. Men nu är det ju omöjligt för tanken att gå utom sig sjelf och jemföra sin föreställning med en verklighet som sjelf ej vore någon föreställning? Ty objektet hvarmed jag skulle jemföra tanken är ju sjelf också en föreställning? Jag tycks således aldrig kunna komma åt den yttersta grunden till kunskapens realitet, all visshet blir blott medelbar; och vill jag här afhugga undersökningen i stället för att sluta den, så blir det resultatet oundvikligt, att vissheten sjelf slutligen ej grundas på någon visshet; och annat säger ej heller deras mening som påstå att all mensklig vetenskap grundas blott på ett slags allmän känsla eller tro: en mening som ej är afundsvärd; ty sjelfva den sanning den förfäktar är ej annat än orimligheten sjelf. — Om således omedelbar visshet är en kunskap som är i och för sig sjelf reell, så är den en tanke som sjelf ej är skild från verklighet, eller

en verklighet som sjelf ej är annat än tanke, det vill säga, omedelbar visshet finnes blott der föreställning och objekt ej kunna skiljas åt, utan äro absolut detsamma.

Blott i denna region vistas den verkliga vetenskapen, och den går ej ett steg derutom. Vi vilje taga geometrien till exempel. Man har framför andra tillagt henne vetenskapligt värde, och ej nog kunnat upphöja dess osvikliga visshet. Men hvaraf kommer den då? Ej af annat än dess objekters absoluta enhet med föreställningarne om dem. Ty en triangel är i sin verklighet alldeles ej något annat än min föreställning derom. Vore den annat, huru skulle någon af dess egenskaper som jag bevisar om den enskilda triangeln likväl ovilkorligt gälla för alla möjliga trianglar? — Bevis nog, att den verkliga triangeln, hvarom jag bevisar, ej är den som står ritad på taflan; denna är blott ett utkast som hjelper min uppmärksamhet. Men af våra betraktelser öfver visshet i allmänhet följer, att den i alla öfriga verkliga vetenskaper väl till sitt objekt, men alldeles icke till sin natur, kan vara skild från den geometriska. Filosofien, den högsta af alla vetenskaper, har intet annat slags visshet, och om man fordrar att jag för henne må uppvisa en sådan föreställning som sjelf ej är annat än sitt objekt, så är det för en hvar som det minsta sysselsatt sig med filosofi bekant, att uttrycket af sjelfmedvetandet: *jag*, är en sådan. I detta begrepp ligger ju att *jag*, som *vet*, är alldeles detsamma med det *jag*, *hvarom* jag har medvetande. Ett *jag* är ej annat än *medvetandet af sig sjelf*. Här äro således objekt och föreställning ett. Här är ett uttryck på en gång af en ursprunglig dubbelhet och enhet, som sjelfva blott äro ett och detsamma. Denna ursprungliga enhet kan ej vara någon annan än den, hvarifrån föreställning och objekt,

såsom skilda åt, först liksom lösa sig; och det är den som sedan ensamt gör öfvergången emellan dem möjlig eller att jag i ett omdöme kan referera predikatet til subjektet. Kunskapen om denna enhet kan således ej heller bestå i ett sådant refererande. Just emedan den förmedlar all kunskap, kan kunskapen om den sjelf ej vara en genom begrepp förmedlad kännedom. I sjelfva verket måste väl ock identiteten af realitet och tanke, af föreställning och objekt vara det omedelbaraste af allt vetande; denna enhet måste således omedelbart ses, vara en (intellektuell) *åskådning*. Denna åskådning måste ligga allt medvetande till grund, fast det ej sjelft vet af den; ty för den vanliga reflexionen finnes blott medelbar kunskap. Denna åskådning kan således blott framträda såsom sådan för en högre reflexion, hvars föremål hvarken objekterna eller föreställningarne kunna vara, utan medvetandet såsom omfattande bägge eller sjelfmedvetandet i sin totalitet; och denna högre reflexion är den filosofiska. Utan denna åskådning är filosofien lika så tom som geometrien skulle vara utan åskådningen af det rena rummet. — Derföre är det äfven en vanlig förebråelse af det vanliga förståndet emot filosofien, att den blott leker med ord och tomma begrepp. Likväl vill detta förstånd att hon skall framställa det verkligt vissa i begrepp, eller grunda sig på en omedelbart viss *sats*, hvilket är omöjligt; ty hvar och en sats innehåller så litet någon omedelbar visshet, att den tvärtom alltid förutsätter den; och genom blott resonnement kan man lika så litet föra ett filosofiskt som ett geometriskt bevis. Intetdera är möjligt utan en konstruktion för åskådningen. Men filosofen kan ej nödga sin åskådning på någon, liksom geometern medelst den uppritade figuren nödgar åskådaren att i tanken konstruera honom; och man skall utan

tvifvel medgifva, att denna förmåga som fattar tanken i dess innersta rot och ensam ser tingen qvälla ur deras för förståndet evigt dunkla grund, att denna förmåga, säger jag, som ej kan vara annat än tanken sjelf i den klaraste sjelfständighet och frihet, och således egentligen grunden till all annan förmåga, ej kan till denna förträfflighet vara en allmän lott. Man har ej medgifvit någonting annat då man allmänt medgifver att snillet står i ett slags förtroligare förhållande till naturen och förmår att se tingens väsende, då vi andra med vår visdom ändå ej kunna komma längre än till ytan.

Vi vilje lemna detta; men af det förr anförda följer att filosofi, och dermed all vetenskap i ren bemärkelse, blott har att göra med omedelbar visshet. Betraktad såsom endast inre, kan man säga att vetenskapen sjelf är blott en enda lefvande tanke, omedelbart viss, för sig sjelf klar och fullkomligt sjelfständig. För att blifva yttre och meddelas, måste den åter bryta sig i mångfaldighet och i af hvarann beroende delar. Huru kan hon då behålla sin enhet, sjelfständighet och omedelbara visshet? På det sätt att det mångfaldiga är sjelft ett organiskt helt, att hennes enhet yttrar sig som *totalitet*, hennes sjelfständighet och omedelbara visshet i ett *system*. Men ett system (och det kan i högsta bemärkelse blott finnas *ett*, hvilket är filosofiens) är ett i sig sjelft fullkomligt slutet helt, det kan ej bekräftas af någonting utom det, det eger sin bekräftelse, sin visshet i sig sjelft och är ej annat än en enda till full verklighet uppenbarad sjelfständig tanke. I systemet är hvarje del organisk, likså mycket viss för sin egen som för alla öfriga delars skull; och konstruktion och demonstration, eller den vetenskapliga konsten, är i hvarje uppgift ej annat än framställandet af de inskränkningar, under

hvilka denna omedelbara visshet slutligen framträder eller hvarigenom åskådningen blir bestämdt just *denna*[1].

Sedan vi bestämt den vetenskapliga vissheten, återstår att efterse hvad för en visshet som finns inom det allmänna förståndet. Att den vetenskapliga vissheten ej ligger inom dess fält, är klart af det föregående; men likså klart är äfven att, om der något slags visshet finnes, äfven den omedelbara vissheten måste der på något sätt förekomma. Men omedelbar visshet innebär nödvändighet. Då denna nödvändighet inom allmänna förståndet icke kan förekomma såsom *insedd*, så måste den finnas der såsom *känd*. Men en nödvändighet för känslan är hvad man kallar *tro*. Ty hvad jag ej kan undgå att tro är hvad som, enligt min känslas intyg, jag måste antaga såsom egande nödvändig giltighet *för mig;* ehuru jag ej kan inse dess allmänna giltighet. Denna visshet är således ej en omedelbar visshet i och för sig sjelf, utan endast för mig. Men omedelbar visshet sade vi också vara detsamma som en i och för sig sjelf reell kunskap. Finns den blott för det allmänna förståndet såsom tro, så finns för det all realitet blott såsom nödvändig för känslan. All verklighet,

---

[1] Jag behöfver knappast anföra det verk (*Om filosofiska konstruktionen*), hvari denna vetenskapens idé är utförd med största klarhet, då detta arbete, ett af tidehvarfvets märkvärdigaste, ännu i vår litteratur är det enda i sitt slag och länge blir det. Om man på goda grunder vore öfvertygad att detta verk ännu på långt när ej funnit sin allmänhet, så borde det förvåna eller rättare icke förvåna, att personer som i filosofien lefva af dagens nyheter finna det minst tio år för gammalt, emedan det utkom för tolf år sedan. Med tacksamhet erkänner författaren af dessa blad, att han, genom sitt vistande vid det universitet som eger den högst förträfflige lärare om hvilken här är fråga, egentligen har att tacka honom för hela sin vetenskapliga bildning.

dess egen ej undantagen, hvilar hos sunda förnuftet på en outplånlig tro; all dess kunskap, allt dess resonnement stöder sig ytterst på en sådan. Vill det åter göra sig sjelft till vetenskap, utan att höja sig till vetenskapens region, och inom sig sjelft finna något annat slags osviklig visshet, så har det blott två val, med intetdera af hvilka det blir belåtet. Då det ej vet af den ursprungliga enheten, der ingen skilnad mellan objekt och föreställning eger rum, så kan det blott söka sin vetenskapliga visshet ettdera i föreställningen och dess natur, eller omedelbart i sjelfva objekterna. Det förra försöket ger blott den *logiska vissheten* eller insigt i föreställnings-förmågans formella beskaffenhet; men denna visshet är helt och hållet ofruktbar och tom. Den satsen t. ex. att hvar verkan måste ega sin orsak, ger mig ingen kunskap; kunskap uppkommer först genom dess riktiga användning, hvarföre regeln åter ej kan ligga i satsen. Denna kunskap blir således utan innehåll. Om, afskräckt häraf, det allmänna förståndet vill söka grunda sig, såsom vetenskap, på sjelfva kunskapens innehåll eller på de sinliga objekterna, så har det väl på denna sida den *sinliga vissheten;* men denna är likaså litet någon sann och omedelbar visshet. Den logiska vissheten har åtminstone en formell nödvändighet, men den sinliga vissheten, betraktad för sig sjelf, har i sig alldeles ingen nödvändighet, utan är rent af tillfällig. Att t. ex. objekter i allmänhet måste finnas, om föreställningar skola finnas, är en logisk sats som har sin nödvändighet. Men att just detta objekt, som nu faller under mitt öga eller något af mina sinnen, skall finnas, den satsen har alldeles ingen nödvändighet. Objektet kunde likaså väl icke finnas, och min föreställning kunde vara en inbillning. Derföre tror man i sjelfva verket ej på sitt

öga, om man ej vet att alla andra ögon se detsamma. Derföre tillkallar man vid ett ovanligt fenomen alltid vittnen, innan man kan öfvertyga sig om dess verklighet; och det minsta grundade tvifvelsmål att ej alla andra skulle erfara detsamma som en sjelf, gör en färdig att förklara intrycket för en villa. De sinliga objekterna ega derföre ej i och för sig sjelfva någon visshet, minst en omedelbar; ty vissheten om dem beror helt och hållet på vittnesbörd och intygande, antingen inhemtadt eller förutsatt, samt är således till sin natur den enda visshet som *endast* kan vara medelbar; och vore en idealism mycket värd som blott nekade de sinliga tingens verklighet såsom sådana, så kunde den redan abstraheras af blotta iakttagelsen af den sinliga vissbetens natur.

Vi hafve nu, såsom jag hoppas, fullständigt uppgifvit de olika sätt på hvilka vissheten kan yttra sig i medvetandet. Det är således öfrigt att undersöka, till hvilken af dem den historiska vissheten hörer. — Den kan ej vara detsamma som den vetenskapliga vissheten. Vetenskapen kan framställa historiens idé, visa dess nödvändighet och derutur härleda historiens lagar. Men dess innehåll kan den ej bestämma. Ett fenomen har sin theori, då jag med säkerhet kan förutsäga dess utgång. Men menniskan har just derföre en historia, emedan ingen theori på förhand kan säga huru hon kommer att bära sig åt. Att den blott logiska vissheten ej heller kan vara historiens, är tydligt. Den kan blott säga mig att i historien ingenting kan förekomma stridande mot förståndets lagar. Den visshet som, lik den sinliga, endast grundar sig på vittnesbörd tycks deremot vid första påseende alldeles inträffa med den historiska, så vida historien blott är en på vittnesbörd grundad berättelse. Historisk sanning skulle då vara hvad som

af sammanstämmande vittnens intyg bekräftas, af intet trovärdigt vittne emotsäges, ej heller i sig sjelft innehåller någon orimlighet; och detta är visserligen också all den visshet som kan tillkomma ett factum såsom enskildt betraktadt, eller som i allmänhet kan finnas i historien, om man anser den blott som en massa af lösa facta. — Men hvad angå alla dessa facta mig? Hvarföre behöfver jag tro på dem? Hvad nödvändighet ega de för mig? Jag kan ju lemna dem derhän, och hela den berömda historiska vissheten, som gjort så många samlare och annalister besvär, slutligen slå så ut, att det är en visshet som ej lönar mödan att vara viss på? Skall således historien ega något värde, så måste det för mitt medvetande vara *nödvändigt* att en historia finnes. Men all nödvändighet är, som vi sett, för det ofilosofiska medvetandet ytterst *tro*, och blott i denna finns för sunda förnuftet all realitet. Denna tro, såsom innefattande nödvändighet, är således skild från den som blott går på det rent af tillfälliga och sinliga i tingen och derföre sjelf är endast *mening*. Meningen kan blott blifva tro genom ett tillkommet intresse. Hvad är det då för ett intresse som i historien gör meningen till tro?

Man kan i svaret taga begreppet *intresse* i sin allmännaste bemärkelse: allt intresse är ett intresse för realitet. Men realitet finns egentligen blott för en handlande och såsom föremål för handling. Det intresse som för mig gör en realitet nödvändig är egentligen intresset för min frihet, min verksamhet. Jag kan ej handla utan att tro på en af mig oberoende verklighet, på en verld för min verksamhet. Blott den dugtiga, kraftfulla menniskan har en *lefvande* tro på en absolut realitet, och ju mer energisk en karakter är, ju outplånligare är denna tro. Deremot är antalet af de menniskor större än man tror,

som i vissheten om sin egen existens aldrig kommit längre än till *mening,* och som äro nöjda dermed emedan de ej kunna föreställa sig någon högre visshet. För dem är det tillfälliga, föränderliga och sinliga i tingen det absolut reella. Derföre förhålla de sig äfven helt och hållet passift emot dem och taga blott tillfället i akt att njuta hvar något är att förtära. Deremot har för den kraftfulla karakteren detta tillfälliga och rent sinliga i tingen så litet någon väsendtlig realitet, att den tvärtom i hvarje sin handling på det starkaste förklarar sig emot en sådan tanke och oupphörligt förändrar och bildar detta tillfälliga i sin verld efter förnuftiga afsigter, det vill säga, förstör tillfälligheten i tingen.

Men för att blifva medvetande af frihet — och friheten är ej annat än sitt eget medvetande; en frihet som ej vet af sig sjelf finnes också ej — fordras ej blott *att* man skiljer sig sjelf ifrån tingen. — Det ligger någonting mer i denna skilnad än vi hittills uttryckt, och som först gör den möjlig. För medvetandet fordrades att det antog en af sig oberoende verklighet: det vill åter säga detsamma som en verklighet hvilken är sin egen orsak. Att förutsätta en sådan, är nu detsamma som att förutsätta *frihet,* i hvars begrepp just ligger att den är sin egen orsak. Således för att bli medvetande af min egen, är nödvändigt att jag förutsätter en frihet utom mig eller andras frihet. Jag kan ej tänka mig sjelf utan såsom hörande till ett *slägte* af fria varelser. Att menniskans medvetande af sig sjelf såsom fri, och med detsamma af verlden, beror häraf, det känner det sunda förnuftet rätt väl igen i erfarenheten; i den, t. ex., att en menniska som uppväxt utan allt umgänge med eller kunskap om sina *likar,* i ingenting skiljer sig från djuret, liksom deruti att man i sjelfva verket endast får medvetande af sin egen karakter

genom striden med andras. — Med det första vaknade medvetandet af mig sjelf är således ideen om mitt slägte såsom någonting bestående, som före mig har varit och som efter mig blifver, gifven. I denna ursprungliga idé bär menniskan inom sig sitt egentliga *slägt-kännetecken.* Men hvad som utmärker mig såsom menniska är vilja. Ideen om mitt slägte, som i medvetandet är nödvändig på det jag skall kunna tänka min egen personlighet, måste för mig äfven uppenbara sig i vilja; och denna vilja kan ej vara något annat än hvad *alla* skulle vilja, den vilja som är sjelfva slägtets grund-karakter; eller förnuftigheten sjelf. Denna vilja, af hvilken hvar och en har medvetande, är det slägt-kännetecken hvarom vi talte, och den är all viljas rot. Men den kan ej vara den enskilda viljans vilkor, såsom dess grund, ty all vilja är sin egen orsak och bestämmer sig sjelf. Vi inse att den är *ett* vilkor för den enskilda viljan; men den kan ej vara dess vilkor så, att den upphäfver den; den måste ju vara dess vilkor *såsom* vilja? Detta förhållande uttryckes fullkomligt i den moraliska lagens *fordran,* att den enskilda viljan med henne *bör* öfverensstämma. Och denna sistas vilkorlighet består blott deruti, att jag ej kan vilja utan att den allmänna, oegennyttiga, rent förnuftiga viljan, sjelfva slägtets grundvilja, för mig framställer sig i en sådan fordran. För denna allmänna vilja finnes ej någon enskild bevekelsegrund, och den kan ej hafva sitt ändamål utom sig; den kan ej vilja annat än sig sjelf, och dess ändamål kan ej vara annat än att göra sig sjelf verklig, att ge friheten realitet. Men friheten realiserar sig i *samhället,* som ej är annat än frihetens uttryck i verkligheten. Med sitt första uppvaknande till medvetande måste menniskan således straxt befinna sig i ett slags samhälle, och allt hen-

nes bemödande går med eller mot dess vilja derpå ut att fullkomligen utbilda samhället; ty äfven våldet, som gör lagar nödvändiga, bidrager blott att knyta samhällsbandet fastare. Samhället är en organisation af viljor, hvars princip den omtalta allmänna eller grund-viljan är [1]. Det är ej en död form, utan ett lefvande väsende, som rätt så väl har sin kropp och sin själ som individen. Den som inser hvad ståndsskilnad betyder, förstår hvad detta sista vill säga. — Lagar uttrycka blott de yttre nödvändiga vilkoren för en sådan organisation. Emot hvar och en som störer dessa vilkor yttra de sig på stunden med oblidkelig nödvändighet såsom *tvång*. Men tvång finnes blott för yttre handlingen, ej för viljan. För den sednare kan sjelfva tvånget blott yttra sig som en *fordran* att den skall annorlunda bestämma sig sjelf. All straffläg är i afseende på viljan blott en sådan fordran, hvarigenom den påminnes att, då den upphäfver samhälls-vilkoren, den handlar i sjelfva verket emot sig sjelf. Deremot är ett folk sedligt i samma mån som dess lagar öfvergått till seder, det vill säga, ej mera äro blott yttre tvång, utan inre nödvändighet.

Man inser således på hvad sätt ideen om ett slägte af fria varelser och om en samhälls-ordning, som af slägtet skall realiseras, äro nödvändiga för hvar och en enskilds medvetande af frihet, eller dess personlighet. Men det fullkomliga samhället, som egentligen är en oändlig uppgift, kan ej på en gång, utan blott efter hand realiseras. Dertill fordras då att hvarje generations arbete tar vid

[1] Denna organisation är i högsta graden en *organisation af samhällen;* och statskonstens nödvändiga uppgift är att alla samhällen skola inbördes förhålla sig till hvarandra såsom medlemmar af *ett* samhälle.

der den föregående slutat, att deras samfälta bemödanden gripa in i hvarandra. För att verka är ej nog att känna det gemensamma ändamålet; jag måste äfven veta hvad före mig är gjordt, känna medlen, med ett ord, vara hemmastadd i min verld. Detta sker genom uppfostran, som hvarje generation emottager af den föregående. Men till uppfostran fordras tväggehanda: tradition eller öfverlemnande af begrepp, och sedan: att man med frihet tillegnar sig denna tradition, hvarförutan den vore helt och hållet död. Den har lif och verklighet, det vill säga, öfvergår till hvad man kallar *odling* i mån af den sjelfständiga kraft med hvilken den tillegnas. Traditionen är död, mekanisk, och finns egentligen ej för den hvars hela väsende blott är tradition. Den finnes såsom lefvande endast för den hos hvilken friheten ej blott är möjlighet och anlag, utan är verklig energi i en karakter; det vill säga: blott för den som sjelf ej endast är ett alster af sitt tidehvarf, utan en väsendtlig, lefvande länk i odlingens kedja. Men denna tradition, som ingår mer och mindre fullständigt i hvar enda menniskas uppfostran, är *historia* i sin allmännaste bemärkelse, ej såsom en särskild vetenskap eller konst, utan sådan den måste finnas för hvart och ett medvetande. Här får således vår fråga: hvad är det för ett intresse som gör historisk sanning till mer än likgiltig mening? — en högre betydelse och låter besvara sig.

Detta intresse är intresset för frihet; och då frihet som verklig energi endast kan finnas hos den som erkänner andras frihet, och som höjer sig till sjelfva ideen om frihet såsom den ledande principen i alla mensklighetens bemödanden, så är detta intresse ej ett enskildt, utan är intresset för frihetens sak i hela verlden. Det är så sant som det sannaste: blott patrioten, som för samhällsord-

ningen vill lefva och dö, tror på en fäderneslandets historia, har ett fädernesland, ej blott för ögonblicket, utan i forntid och framtid. Blott för den som sjelf verksamt griper in i sitt tidehvarfs bildning och skickelse finnes en verldshistoria; och Carl den tolfte, om han ock aldrig läst mer än Curtius, förstod verlds-historien bättre än många professorer tillsammantagna som blott der se en hop facta, om hvilka, då de betraktas utan inre sammanhang, ingen förnuftig visshet kan finnas, och derföre som sådana samt och synnerligen äro högst likgiltiga. Man kan häraf se hvad man skall dömma om den uppfostrings-method som i synnerhet anbefaller historien till barndoms-studium, emedan i denna ålder minnet är lifligast. För barnet finns ingen historia som går längre än till gårdagen; och ynglingen förstår den ej en gång rätt förr än han mognat till man och inträdt i det verksamma lifvet. — Vi hafva sagt att historien var nödvändig för att göra sig hemmastadd i sin verld. Man behöfver känna sin tid för att i den kunna verka; men den förklaras blott genom kännedomen af de förflutna tider. Vi hafve tillika visat, att denna förklaring blott kan vara nödvändig och ega betydelse för den som är i sann mening verksam. Hvarje bestämd verkningskrets fordrar åter historiska kunskaper af ett eget slag. Utan tvifvel fordras då historisk insigt i högsta och allmännaste bemärkelse hos den, hvars verksamhet omedelbarast går ut på befrämjandet af hela samhällets mål, det vill säga hos regenten och statsmannen; och då detta samma mål nu framför allt måste vara lifligt och klart för häfdatecknaren, som beskrifver de framsteg menniskorna gjort dertill, så har detta lika förhållande ej utan allt skäl hos några föranledt den mening, att blott den som sjelf

på

på ett kraftigt sätt deltagit i styrelsen, blott den verkliga statsmannen kunde rätt skrifva en historia. Men egentligen är denna mening blott ett oriktigt uttryck af den sanningen: att ett tidehvarfs häfdatecknare nödvändigt till egenskaper och karakter måste vara en af dess utmärktaste personer. Egen rik erfarenhet är säkert en nödvändig förtjenst hos historie-skrifvaren; men den *gör* honom ej, och kan dessutom förvärfvas på mer än ett sätt. En statsman tillhör visserligen, såsom sådan, det högsta ståndet i staten, hvilket af alla fordrar den vidsträcktaste öfversigt, så af det närvarande som af det förflutna; men hörer han ej derjemte till en klass som är öfver allt stånd och som omöjligt låter inskränka sig inom någon af statens rangskilnader, så blir hans åsigt af menskliga sakerna ändå för inskränkt.

Det gifves egentligen blott två stånd i samhället: det ena utgöres af den bildade, det andra af den arbetande klassen. Af den sednare fordrar man ett kraftfullt sundt förnuft och kunskaper som ur dess egen erfarenhet äro utvecklade; af den förra nödvändigt äfven vetenskaplig odling. Den sednare betalar samhället sin skuld genom sitt arbete, den förra genom vishet, tapperhet, med ett ord: genom personligt värde. Den, på hvars personliga värde staten räknar, hörer i den enda sanna mening till det ädla ståndet eller är adelsman. Att befästa detta stånd (som i de moderna monarkierna ungefärligen svarar mot de frias i de gamla republikerna) derigenom att det gjordes ärftligt, är visserligen ingen så orimlig idé som nyare tiders ropare påstått. Hvad man ärfver är egentligen sin uppfostran, och på den beror all bildning. Orättvis kan man ej kalla denna inrättning så länge ej stånds-

skilnaden är oöfverstiglig. En om ovärdighet öfverbevist ädling förlorar sitt adelskap; och hvad de ofrälse ovanliga natursgåfvorna i det lägre ståndet beträffar, så undanbedja de sig helt säkert medelmåttans medlidande. Ingen fara: om ingen adlar dem, så adla de nog sig sjelfva. — Också bibehöll sig den ärftliga adeln rätt väl så länge den med allvar bemödade sig om att öfverträffa sina medborgare i sann bildning. Den förlorade sig derigenom att ett uppkommet medelstånd deruti gick om den, att en ny adel uppkom, utan namnet deraf; hvarföre också den gamla ej har qvar mer än namnet. Men det sanna medelståndet i staten är det stånd som, under det menniskorna beständigt äro utsatta för att förhärda sig i statens konstiga former, ej upphör att föra dem deras menskligher till sinnes, deras naturliga likhet, och deras förhållande till Gud. Detta stånd är det presterliga, hvilkets absoluta nödvändighet för staten, blott såsom stat betraktad, häraf kan inses. Det är i sjelfva verket det stånd som tempererar de öfriga, och utan hvilket de skulle nödvändigt snart befinna sig i krigs-tillstånd med hvarandra och derigenom upplösa samhället[1]. Det förtjenar så mycket mer namn af ett medelstånd, som den allmänna undervisningen måste ligga i dess händer; i detta afseende kallas det äfven med rätta det lärda ståndet, och bör förtjena namnet.

Men ännu äro ett slags menniskor öfriga, på hvilka samhället måste räkna för sitt bestånd, utan att kunna försäkra sig om dem genom någon inrättning, hvilka det ej kan fordra som sin tillhörighet, emedan de komma genom naturens gunst, utan måste vänta som en belöning. Ty i ett väl inrättadt samhälle pläga de infinna sig sjelf-

[1] Det var derföre en ganska riktig instinkt som ingaf de nyare Franska revolutionisterna den tanken att afskaffa presterna.

mant. För att straxt säga ut det: denna klass af menniskor är *snillen.* Hvad de egentligaste snillen beträffar, dem, hvilka man allmänt medger blott finnas genom naturens lyckligaste, sällsyntaste gunst, nämligen hjeltar och skalder, torde man ej så lätt inse huru samhället behöfver räkna på dem för sitt bestånd; hvilket kommer deraf att deras verkningar ligga i en högre krets än det enskilda samhällets. I det anser man gemenligen skalden för ett onyttigt och hjelten för ett alltför dyrbart öfverflöd; och har ej deri så orätt. Den äkta skalden kan ej annat än sjunga, och låter svårligen använda sig till någon nytta. Är åter hjelten af rätta slaget, så tillhör han ej sitt land, utan verldshistorien; och för den oemotståndliga drift, hvarmed Försynen kallade honom att utföra ett verk i dess plan, kan ofta hans folk med eller efter honom falla ett offer. Ofta lemnar han efter sig en verld i ruiner, sedan han der utsått frön till en skapelse som först efterverlden skådar, och vandrar så glad med skalden (ty de veta rätt väl hvari deras slägtskap ligger) in i ärans tempel. — Likväl måtte man medgifva, att på samma sätt som den enskilde hvilken ej känner sitt förhållande till samhället och ej eger några begrepp utöfver egennyttans krets, som således hvarken kan älska eller uppoffra sig för ett fädernesland, är egentligen den enda absolut råa och ovärdiga menniskan; på samma sätt är ett samhälle som ej känner sitt förhållande till ett högre helt och i hvars sköte ej de ideer, som ensamma sammanbinda alla enskilda ändamål med mensklighetens eget och högsta, fostras och bildas, det egentligen råa samhället. Det eger ej någon inre sjelfständighets-princip (ty sjelfständighet finns blott för allt enskildt i sammanhang med det hela), utan är nödvändigt ett ondt i menskliga odlingens gång. Hvarföre äfven en

sådan menniskohop förr eller sednare måste förtryckas och underkufvas af ett ädlare folk.

Detta högre hela, under hvilket allt enskildt samhälle hörer, är egentligen det osynliga, eviga samhället, som aldrig på jorden såsom enskild stat kan finnas, och medlemmar deruti äro blott de menniskor af alla nationer som, helt och hållet upphöjda öfver alla enskilda afsigter, blott verka och lefva för ideer, för mensklighetens högsta mål, och således i sann mening äro verldsborgare*. Blir denna kosmopolitiska princip lefvande hos en hel nation, så yttrar den sig som enthusiasm för en idé; och en sådan nation blir då otvifvelaktigt verldsbeherrskande, ehuru den derigenom förr eller sednare säkert bereder sin undergång såsom nation, just emedan den gjort anspråk på det högsta, som ej låter hålla sig och bruka sig såsom medel för någon enskild afsigt. Det är förmågan att väcka en sådan enthusiasm som gör hjelten så oemotståndligt mäktig. Men man inser, att det för hvarje stat måste vara af högsta vigt att hos sig bibehålla denna verldsborgerliga princip vid lif. Denna princip föreställes äfven särskildt af ett stånd, men som ej är ett stånd inom staten, utan ett

* Man måste skilja denna kosmopolitism från den moderna, så kallade filanthropiska och sentimentala. Den sanne kosmopoliten är medborgare, men han är mer än det; den falske kallar sig kosmopolit emedan han ej en gång duger till medborgare. Men det finns en annan sann, men lägre kosmopolitism, hvilken ej, såsom hos det ädlare ståndet, endast ligger i karakter och tänkesätt, utan följer af ett visst yrke; och detta kosmopolitiska yrke är *handeln*. Köpmannen är det lägre ståndets kosmopolit. Men all kosmopolitism leder till likhet; man ser deraf, hvarföre i nyare tider blott handelsstater varit republiker, men republiker som, jemförda med de gamla, äro af en lägre ordning. Hvilket kommer deraf att den sanna adeln ej hos de nyare nånsin funnits.

stånd hvarigenom det enskilda samhället sammanhänger med mensklighetens stora hela, som således är ett medelstånd emellan samhällen. Hvad som utgör ett sådant är: snillet i vetenskap och konst; och sjelfva detta stånd är det *egentliga* lärda ståndet.

Vi hafve sagt att den sanna styrande, förnuftiga kraften i samhället ligger hos ett bildadt stånd, som vi äfven kallat ädelt. Men hvarigenom skall nu detta stånd sjelft bildas? Det skall handla ej blott efter förnuftig instinkt, tro och känsla, utan med insigt, efter grundsatser hemtade ur kännedomen af sjelfva samhällets natur. Men hvilken skall nu lifva och framställa sjelfva dessa ideer, som äro den ledande kraften i all odling? Endast den som står på höjden af odling, som ej blott har en nationell utan rent mensklig bildning, som bemäktigat sig de ideer som ej äro ett särskildt samhälles utan mensklighetens gemensamma egendom; det vill säga: snillet, som i vetenskapen upphöjer sig öfver allt enskildt till den eviga sanningen — eller, i trängre bemärkelse, filosofen, som är den sanne verldsborgaren. Han är en af de sällsynta menniskor som naturen kallat att med osynligt, men oemotståndligt välde herrska på odlingens bana, hvilken blott är en utveckling af ledande begrepp. Han lefver helt och hållet i det osynliga samhälle hvarom vi talat. Han tillhör den enda möjliga, fullkomligt fria republik der endast förtjensten ger öfverlägsenhet och der hvar medborgare är lika mycket regent som undersåte. Men han företräder likväl i denna republik regentens plats; och den som ej inser att detta är sakens natur, måste väl öfvertygas derom genom den erfarenheten, att en hvälfning i filosofien ofelbart hvälfver om alla vetenskaper. En filosofi bemäktigar sig, oaktadt allt motstånd, otvifvelaktigt den högre

undervisningen, tränger derifrån till den lägre och slutar med att skapa en till tänkesätt, till odling ny generation. Derföre är också en högskola den kraftigaste anstalt staten kan taga för att följa med odlingens gång och hos sig bibehålla den verldsborgerliga principen. Vi hafve insett att denna princips död i samhället ofelbart leder förr eller sednare till ett folks underkufvande*. Derföre bör äfven en nation vårda sina universiteter som sitt öga. Med en sådan verkligen religiös vördnad vårdades de äfven af de Sveriges store konungar, hvilkas minnen ingen Svensk man återkallar utan tårar; så aktades de af en Svensk adel, som ibland sig kunde räkna sådana medlemmar som en Axel Oxenstjerna, en Per Brahe. Hvad skall man då säga om en adel, i fall den funnes, hos hvilken intet drag vore så allmänt som förakt för lärdom? Hvad begrepp kan den göra sig om sin bestämmelse? Hvar är adeln hos dessa adelsmän? — Svaret blir hårdt; och jag vill undvika att ge det. — Men visserligen ligger närmaste orsaken till ett sådant lärdomens förakt hos litteratörerna sjelfva, eller rättare, det måste begynnas hos dem sjelfva, hvilket sker då de förlorat den rätta ideen om vetenskap. Häraf följer att de, ej nöjda med vetenskaplig värdighet, söka sig en främmande vigt eller fika efter att, såsom litteratörer, vara ett stånd inom staten och att förskaffa sig omedelbart politiskt inflytande, embeten och titlar. Ej under, att man förnedrar dem, om de begynna med att förnedra sig sjelfva! En sann litteratör (det vill säga en litteratör med snille; ty den som saknar det är

* Man må ej för det första lägga för mycken vigt på exempel ur historien som tyckas vederlägga denna lära. Den rätta regeln är den som också förklarar afvikelserna; och den framstälda satsen i sitt rätta förstånd torde verkligen förmå detta.

blott en lastdragande träl i det litterära samfundet) är såsom sådan öfver allt stånd. Det följer af hans förhållande till staten, hvilket vi bestämt. Han är af adel, ej genom monarkers, utan genom naturens nåd; ty snillet är det enda adelsbref som naturen utdelar. Men just emedan han är af högre adel än statens, just emedan han är medborgare i ett högre samhälle, eger han, *såsom* litteratör, ingen borgarerätt i samhället. Han kan i sjelfva verket blott fordra att blifva tåld och ega rättighet att meddela sig. Han delar, i sin litterära egenskap, intet stånds politiska rättigheter, han är i sjelfva verket utan alla sådana, och derigenom i den äkta antika bemärkelsen *slaf*[*]; hvarom hans öden också alltför ofta påminna honom.

Efter denna betraktelse öfver ståndens natur kunne vi med säkerhet bestämma, till hvilken klass historieskrifvaren måste höra. Utan tvifvel till den verldsborgerliga klassen, då ingen fordran i afseende på häfdatecknaren är allmännare än att han skall vara upphöjd öfver allt enskildt intresse, äfven öfver sitt fäderneslands. I hvad förhållande han i denna klass står till filosofen och skalden skall framdeles tydligt visa sig; för det närvarande är det nog att han hör dit. Förträffligt bestämmer Lucianus hans plats utöfver alla stats-förhållanden. »Han är en främling i sina böcker», säger han [7], »utan fädernesland, sin egen lagstiftare, och utan konung, ej betänkande hvad som för den ena eller den andra skulle synas sant, utan sägande hvad verkligen skett». — Historie-skrifvaren

---

[*] *Slaf* betydde i de gamla republikerna ej den som saknade menskliga rättigheter, utan den som i intet afseende kunde deltaga i lagstiftning och styrelse, det vill säga den som var utan politisk rättighet.

[7] Lucianus, *de conscribenda historia*, § 41.

skall således skilja sken ifrån sanning; han skall blott be
rätta hvad som verkligen skett. Men en verklig verk
lighet, om jag så får uttrycka mig, eger blott det so
har en nödvändig verklighet. Det lösa, tillfälliga factu
kan, utan att få en plats i ett förnuftigt sammanhang,
angå historie-skrifvaren *. Att neka ett sådant sammanhan
är att neka all historia. Hvilket är då detta sammanhang
hvarigenom bestämmes huru vida ett factum hörer ti
historien eller der har mer eller mindre vigt? — Samhälle
är ensamt historiens fält; den är ej annat än berättelse
om samhällets utveckling. Blott hvad som verksamt gri-
per in i denna utveckling hörer till historien och har för
henne en nödvändig verklighet; allt annat är för henne
oskedt; ehuru det, för att åter nyttja Luciani ord, kunde
synas sant för den ena eller andra, hvilka ej hafva be-
grepp om annan verklighet än en absolut tillfällig. Denna
frihetens utveckling i lag och samhällsordning måste historie-
skrifvaren, i dess högsta allmänhet, beständigt hafva för
ögonen, äfven då han berättar ett enskildt samhälles öden.
En enskild stats historia är omöjlig utan afseende på den
universella staten; och detta förhållande skall ej historie-
skrifvaren uttrycka i egna vidlyftiga betraktelser, som hafva
ingenting att göra in i historien, han skall framställa det
i sjelfva händelserna. Men dertill fordras, att detta för-
hållande skulle vara verkligt, att den universella staten
skulle gifvas. Men nu är ju den blott en idé, som i
mångas tanka vill säga detsamma som ett inbillningsfoster?

* Om en sådan historia som blott vet af lösa facta och anekdoter, lika mycket sammanhängande som kornen i en sandhög, gäller madame du Deffante's infall: »Ce qui me dégoute de l'histoire, c'est de penser que ce qui se passe tous les jours sous nos yeux, sera l'histoire quelque jour».

Den gifves; och för den som ej har ögon att se den, gifves i sjelfva verket också ingen enskild stat; ty de bero af hvarandra, och den ena är hvarken mer eller mindre verklig än den andra. I sitt lägsta uttryck visar sig denna universella stat såsom grundad på menniskornas gemensamma behof af hvarandra, det vill säga, i *handeln*, hvars verldsborgerliga princip vi redan insett. Den yttrar sig negatift uti *krig*. I den universella staten finns ingen utöfvare af en strafflag. Krig äro de nödvändiga fiendskaper hvarigenom de enskilda elementer, som ej i allmänna ordningen med hvarann kunna bestå, förtära och uppfräta hvarandra. Man kallar krig gemenligen ett nödvändigt ondt; ur en högre synpunkt är det den process hvarigenom det onda i verlden förstör sig sjelft. Positift kunde man säga att den universella staten yttrar sig då en kosmopolitisk syftning bemäktigat sig ett helt folk och det derföre uppträder såsom eröfrande, verldsbeherrskande. Men äfven en sådan universell syftning öfvergår snart till egennytta och blir tyranni. Ett rent uttryck af den universella staten är blott det osynliga, fullkomliga samhälle, hvari endast de snillen äro medborgare som förestå odlingen; det vill säga: den lärda republiken, i sin högsta och renaste bemärkelse. Derföre är äfven filosofiens historia, hvilken ensam förklarar de begrepp som i hvarje tidehvarf äro de ledande och herrskande, universal-historiens speciella uttryck.

Ur denna synpunkt får allt i historien sammanhang såsom hörande till en enda utveckling af samhället i sitt hela betraktadt. Hvarje historiskt moment har i detta sammanhang en nödvändig verklighet; det är nödvändigt såsom verkan af ett föregående moment och sjelft förklaring af ett efterföljande, och alla tillsammantagna äro

nödvändiga såsom förklarande orsaker till det närvarande momentet eller det tidehvarf som med historie-skrifvaren sjelf är samtidigt. Är detta närvarande tidehvarf till sin beskaffenhet gifvet, så har hvartenda föregående historiskt moment den strängaste nödvändighet, och en verklig historia är blott den som i sin berättelse gör denna nödvändighet fullkomligt tydlig. Här tyckes således som historien skulle hafva vetenskaplig visshet, hvilket vi i början af denna afhandling funno oss föranlåtna att neka. Ju längre vi inträngde i historiens väsende, ju bestämdare kunne vi yttra oss öfver naturen af dess visshet. Denna torde ännu vara skild ifrån vetenskapens. Vetenskapen har *fullkomlig* visshet inom sitt område; den säger: det är så, emedan det är nödvändigt. Historien har också sin nödvändighet och således visshet; men den är likväl ytterst vilkorlig och hypothetisk. Går historie-skrifvaren tillbaka från det närvarande tids-momentet, så äro visserligen alla föregående historiska momenter nödvändiga såsom dess förklaring. Utgår han åter ifrån ett moment som han antager för det första, så följa med ren nödvändighet alla öfriga deraf såsom verkningar. I bägge fallen är här en ganska riktigt insedd nödvändighet. Men hvilketdera han antager såsom det yttersta momentet, så återstår alltid den frågan: hvarföre är åter detta moment nödvändigt? Historiska vissbetens uttryck är således: det är nödvändigt, emedan det en gång så är. Men hvarföre är då detta första? — Här tyckes således historiska vissheten med all sin nödvändighet visa sig såsom i grunden absolut tillfällig. Hela historien vore således utan grund och nödvändighet. Samhället vore en lek utan ändamål; eller rättare, menskliga friheten funnes ej en gång som en lek. Ty sedan det första momentet är gifvet har allt i historien den strän-

gaste nödvändighet. Likväl är denna nödvändighet sjelf absolut tillfällig till sin grund, och således ett oting. Med ett ord: det är blott orimligheten sjelf som återstår.

Här är den punkten der den först uppgifna svårigheten i vår undersökning, nämligen att förklara naturen af historisk visshet, visar sig i sin högsta och skarpaste bestämdhet, och der den således skall förklaras, om en förklaring är möjlig. — Då vi straxt i början funno det historien ej kunde ega vetenskaplig visshet, så slöto vi att dess visshet måste vara grundad på tro. Vi undersökte beskaffenheten af all tro, och funno att det egentligen var intresset för frihet som gjorde tron lefvande och skilde den ifrån blott mening; hvilket intresse åter fanns i samma mån som friheten i karakteren fanns såsom verklig energi. Men om nu friheten sjelf är en orimlighet, huru kan en tro på den finnas? Det går ej an att sönderhugga svårigheten med det påståendet att, just för det här ej vidare någon insigt är möjlig, så måste man ej släppa tron, hvilken man ändå ej kan umbära. Tron är blott möjlig under förutsättning af rimlighet, det vill säga: den förutsätter nödvändigt att en insigt i dess föremål *vore* möjlig; den förutsätter att en filosofi skall kunna finnas. Om vi således, för att hjelpa oss ur vår svårighet, grunda den historiska tron åter på en högre tro, så kunna vi blott göra det under den förutsättning, att filosofien har den fullkomligaste visshet om det som är dennas föremål och derigenom kan inse grunden till en sådan tros nödvändighet i medvetandet.

Det är motsägelsen emellan frihet och nödvändighet, i hvilken vi stannat; och det är helt naturligt att vi slutligen i vår förklaring skulle komma till den. Hvar och en förklaring är en upplösning af motsatser, och man upp-

löser dem så länge tills man kommer till en som ej vidare låter upplösa sig i något högre, gemensamt begrepp. En sådan motsats är då absolut, och det återstår ej annat än att antaga det sjelfva motsatsen är väsendtligen identitet.

En sådan motsats är den emellan frihet och nödvändighet, och alla de motsatser hvilka vi i vår förklaring af historiska vissheten uppställt och sökt lösa, såsom emellan verklighet och tanke, emellan vetenskap och tro, emellan tro och mening o. s. v., äro, så väl som alla andra i medvetandet förekommande verkliga motsatser, blott mer eller mindre rena och fullständiga uttryck af denna ursprungliga motsats. Man kan inse denna dess natur deraf, att den omedelbart angriper all verklighet vid dess rot. Jag kan ej på en gång sätta frihet och nödvändighet; ty de upphäfva hvarann. Sätter jag dem båda, så kan jag blott sätta en af dem såsom verklig; men med detsamma måste jag sätta den andra såsom *icke* verklig; ty de äro ju hvarandras absoluta motsats? Påstår man åter att bägge kunna vara verkliga, eller, som är detsamma, att motsatsen dem emellan ej är absolut, så att hvad jag jakar om den ena, jag nödvändigt måste neka om den andra; så förutsätter man en högre enhet såsom grunden för dem bägge. Jag kan då blott begära att man uppvisar mig denna högre enhet, och förbinder mig tillika att visa det denna förmenta högre enhet sjelf innehåller den ursprungliga motsatsen och derigenom upphäfver sig sjelf. Det återstår således blott att antaga en af dem, med den andras *uteslutande*. Antager jag nödvändigheten med frihetens uteslutande, så måste denna nödvändighet ettdera vara sin egen orsak: — då stannar jag åter vid friheten; — eller icke: då har den ingen orsak, eller, som är detsamma, en absolut tillfällig orsak, och är med detsamma ett *oting*.

Antager jag åter friheten såsom det enda, så är den med uteslutande af all nödvändighet ej annat än absolut tillfällighet; men tillfälligt är det som både kan vara och icke vara. Härigenom upphäfves åter all realitet. Det förra tänkesättet är hvad man kallar fatalism, det sednare indifferentism; bägge äro i grunden detsamma och utgöra den enda verkliga atheismen, eller sjelfva orimlighetens system.

Längre än till en sådan genomdrifven orimlighet kommer ej den lägre reflexionen eller det vanliga medvetandet, om det vill filosofera, och bevisar just derigenom att filosofien ej ligger inom dess fält. Äfven vi, i denna undersökning, hafve hittills ej lemnat detta fält; hvad vi gifvit är snarare utsigter från vetenskapens region, än någon insigt deruti. Nu finne vi att vår uppgift utan filosofien ej kan lösas, och kunne ej hjelpa att dess upplösning af svårigheten måste förefalla det vanliga förståndet som ett maktspråk. Denna upplösning kan ej blifva annan än den: att den absoluta motsatsen, såsom sådan, är sjelfva enheten. Filosofien kan ej hafva någonting emot den följd som det vanliga förståndet måste draga häraf, nämligen att denna enhet då sjelf är det absoluta intet. Tvärtom, så är just detta erkännande det första steget till filosofi. Ty då vi sett att den vanliga reflexionen består i motsatsen och ej kommer utom den, så erkänner den med detsamma sitt eget intet. Man kan ej göra en falsk filosofi, som vill grundfästa sig inom den lägre reflexionen, en större otjenst, än om man tvingar den att konseqvent genomdrifva vetenskapen på detta fält. Resultatet blir ofelbart sådant att denna vanliga reflexion tvingas till erkänsla deraf, att den sysselsätter sig med inbillade förhållanden och måste såsom vetenskap tillintetgöra sig sjelf. Derigenom har den

då kommit till ett negatift uttryck af det absoluta. Ty då det absoluta är det enda väsendtliga, så kan dess motsats blott vara det rent negativa, eller *intet*. Positift kan det absoluta ej ges för begreppet, utan blott för en åskådning. Att äfven hvar och en åskådning för begreppet upplöser sig i motsägelser som slutligen drifva en till den absoluta motsatsen, kan visas genom de vanligaste exempel, såsom derigenom: att vi i hvarje inskränkt yta i sjelfva verket skåda en oändlighet; ty hvarje yta innehåller en oändlighet af punkter. Men huru en sådan åskådning af det absoluta är möjlig i filosofien, som sjelf blott är en högre reflexion och således ej inom den utan motsats, hvilket åter tycks upphäfva åskådningen; det är en fråga som blott filosofien sjelf i sitt hela kan besvara.

Men den absoluta motsatsen var den emellan *frihet* och nödvändighet. Det negativa uttrycket af det absoluta för reflexionen är således: att det är hvarken *fritt eller* nödvändigt, det vill säga: är *intet*. Det positiva för åskådningen är: att det just genom sin frihet är nödvändigt, genom sin nödvändighet fritt, det vill säga, det är i sjelfva verket det enda väsendtliga och *allt*. Den vanliga reflexionen inser ej nödvändigt denna motsatsens absoluthet; ty så vida den gör det, upphäfver denna reflexion sig sjelf och blir filosofi. Likväl då vi insett att motsatsen i sin absoluthet just är uttrycket af den absoluta enheten, och medvetandet ej kan vara utan enhet, så måste den absoluta motsatsen i medvetandet ega sitt uttryck. Då detta uttryck ej kan finnas i begrepp, hvilket blott innehåller relativa motsatser, så måste det finnas på annat sätt; och detta uttryck är *känsla*. All verklig motsats finnes blott i medvetandet såsom känsla, och känsla är ej annat än den rönta motsägelsen emellan en yttre och inre verk-

samhet. Den känsla, i hvilken den absoluta motsatsen uttrycker sig, är då utan tvifvel roten till all känsla, och sjelfva grundkänslan hos menniskan. All känsla, såsom sjelf en produkt af motsatsen, innehåller ett nödgande att söka en enhet och yttrar sig således som en drift. Driften föder handling, hvilken ej är annat än bemödandet att återställa enheten. Funnes nu motsatsen absolut, så upphäfde den med detsamma sig sjelf, och känslan kunde ej en gång finnas, eller lifvet gåfves blott som en blixt och vore åtföljdt af ögonblicklig död. Men det absoluta kan ej i någon tid finnas. Motsatsens absoluthet kan således i tiden endast yttra sig på det sätt, att den beständigt återställer sig sjelf, af ingen handling kan öfvervinnas, utan genast på nytt inträder och nödgar till ny handling. Lifvet är ej annat än detta oafbrutna handlande, denna beständiga kamp om sig sjelft. Men det är först i menniskan som sjelfva lifvets rot blir uppenbar, det är först hos henne som lifvet är lif för sig sjelft, och der det oafbrutna handlandet på en gång yttrar sig som lifvets och medvetandets princip. Reflekterar jag på driften, som jag måste om den skall blifva handling, så får den ett ändamål, som ej kan vara annat än den ursprungliga enheten, det absoluta sjelft. Detta absoluta är då å ena sidan en oändlig uppgift, en idé, som af handlingen skall realiseras; å andra sidan måste jag förutsätta det för sjelfva handlingens möjlighet; ty en omöjlig, en ej ursprunglig enhet kunde ej återställas. I detta afseende *blir* ej det absoluta först, utan *är* det enda väsendtliga väsendet. Jag antar det således såsom det enda ovilkorligt vissa och nödvändiga. Men denna nödvändighet, som hörer till dess väsende, är åter *för mig* vilkorlig, så vida sjelfva nödgandet att antaga det ligger i min egen handling, och finns ej

utan så vida jag handlar. Men en sådan visshet, som nödgar sig på mig och tvingar mig att för min egen verklighets skull antaga någonting, är tro. Denna tros föremål är Gud, den grundkänsla vi omtalt är den religiösa känslan, och all tro på verklighet är väsendtligen tro på Gud.

På hvad sätt tron skiljer sig från insigt är nu väl i sig sjelft klart, men kan i synnerhet ses deraf att tron kan hafva grader, som åter den vetenskapliga vissheten ej kan hafva. Jag kan ej ega denna visshet half; antingen eger jag henne hel eller också platt icke. För filosofien är Gud all visshets källa, ja det enda vissa. För tron är han mer och mindre viss. Detta mer och mindre beror på den handlande principens energi hos menniskan. Hvilken nödvändighet att antaga ett väsende, som är all frihets och nödvändighets källa, kan det finnas för *den* som sjelf i sin lefnad ej känt den absoluta motsats emellan frihet och nödvändighet som ensam gör ett sådant antagande oundgängligt? För *den* som ej sjelf erfarit huru ofta en blind nödvändighet, ett oblidkeligt öde sätter ett mål för hans handlingar och förstör frukten af hans bästa, verksammaste afsigter? — Blott för den dygdige finns en Gud — man måste komma ihåg att ordet dygd kommer af *duga* [*] — blott för den lastfulle så vida han ännu duger, det vill säga, så vida han ännu erkänner dygdens nödvändighet och kan omvända sig. Den odygdige, den oduglige, som aldrig höjt sig till frihet, har om Guds och om all existens blott mening och kan ej ega tro.

Vi hafve förr talt om ett slags menniskor som i frågan om sin egen tillvarelse ej komma till annan visshet

än

[*] Liksom i Latinen och Grekiskan af ord som betyda *man*.

än mening, och som äro nöjda dermed, emedan de i sjelfva verket, såsom fria varelser, *icke* existera. För dem är det tillfälliga, rent sinliga och oförnuftiga i tingen då det absolut reella; all existens är för dem rent tillfällig, och om en sådan står blott en tillfällig visshet att vinnas. Deras lifs ändamål är ej att handla, utan att njuta. En tradition har sagt dem att Gud gifves; men som en sådan tanke alldeles ej har någon nödvändighet i deras tänkesätt, så lemna de denna sägen derhän. Religionen kan blott fästas på dem såsom ett bihang, hvilket är till för att trösta menniskan öfver sina få njutningar i denna verlden. Nödvändigheten af ett sådant bihang finna de först sedan deras ungdom är förbi och njutningsförmågan begynner slappas. Då tillgripa de religionen såsom en trösterska öfver deras egen ömklighet, och finna att den sjelf är ingen förkastlig njutning, utan tvärtom är öfvermåttan rörande; ehuru dessa deras ömma rörelser, som i grunden ej äro annat än vanmäktiga utbrott af intresset för egen uselhet, hafva, lika litet som en osund mages qväljningar, någonting att göra med religionen. De sluta på ålderdomen med att finna sin Gud just i detta tillfälliga och sinliga, hvars njutning i ungdomen lärde dem hans umbärlighet. Då se de Guds finger ej i naturens och menskligbetens gång, utan i deras egna minsta angelägenheter. Öfverallt följer dem den förskräckande tanken på ett öfvermäktigt väsende. Men då de, i brist af egen frihet, ej kunna göra sig föreställning om någonting väsendtligt och nödvändigt, så fatta de detta väsende sjelft blott som absolut tillfälligt och nyckfullt, hvars vilja också blott kan förkunna sig i tillfälliga tecken, såsom aningar, drömmar, sinliga förebåd m. m. De måste således söka vinna en sådan despots

nåd genom allehanda tillfällig dyrkan, såsom skänker och offer till kyrkor och milda stiftelser eller andakts- och botöfningar, hvilket allt i och för sig sjelft, utan hjertats förbättring, blott är mutor. Sedan de begynt sin lefnad utan Gud, så sluta de den med afguderi.

Å ena sidan förutsätter således tron handling. Den finns blott hos den handlande. Ju renare, kraftigare, strängare hans dygd är, ju lifligare blir hans öfvertygelse om ett absolut väsende, och hela hans lefnad är blott tillväxt i tro och Guds kännedom, som är den enda sanna erfarenhet. I detta afseende kan man säga att vissheten om Gud är en oändlig uppgift. Man närmar sig till denna visshet i förhållande af den moraliska kraft man eger, och man inser tillika att utan tvifvel en sådan kraft i ovanlig grad fordras hos filosofen, som höjer sig till omedelbar visshet. Ty all filosofi, hvartill den filosoferande ej drifves genom ett oemotståndligt moraliskt intresse, blir blott ordkram. Men kan då aldrig den fullkomliga vissheten finnas såsom tro? Blir denna alltid mer eller mindre tillfällig? Skiljer den sig blott genom grader af säkerhet ifrån mening? — Vi få se. Ty å andra sidan förutsätter åter handlingen tro. Vi hafve funnit att friheten vore omöjlig, om ej det enda väsendtligt verkliga i sig innefattade både frihet och nödvändighet, ej såsom hvarandras motsats, utan såsom absolut ett. Jag måste således redan tro härpå för att tänka mig friheten som möjlig, för att kunna handla. Tron på Gud och tron på frihet förutsätta således hvarandra; hvilket åter blott är ett annat uttryck på den satsen, att dessa sätt att se alldeles ej kunna åtskiljas, utan äro i sjelfva verket ett. Huru är nu detta tänkbart? Utan tvifvel blott på det sättet, att också den menskliga och gudomliga friheten vore i visst afseende ett. Men huru?

Om vi antage frihetens verklighet, så förutsätte vi att den skall kunna yttra sig. Men menskliga viljan finns blott i motsats med en af henne oberoende yttre natur, som i sig sjelf eger sin nödvändighet. Derföre kan också viljan blott förekomma sig sjelf såsom bildande och förändrande det tillfälliga i tingen; men deras grund och väsende kommer hon ej åt. Ligger åter viljans verkningskrets blott inom det tillfälliga i tingen, så är den närmaste deraf följande slutsatsen den, att hon sjelf också blott kan verka det som är tillfälligt. Invänder man att hon upphäfver det tillfälliga derigenom att hon inrättar det efter sina afsigter, derigenom att hon brukar det som medel, då det således upphör att vara tillfälligt och är nödvändigt för ett gifvet ändamåls skull, så frågas åter hvarigenom detta ändamål är mer än tillfälligt. Ty viljan innehåller en oändlig möjlighet af ändamål, och skälet hvarföre hon väljer ett framför ett annat, beror på henne sjelf och är rent af tillfälligt. Men är viljan således ej annat än absolut tillfällighet, så har hon ej heller någon nödvändig realitet, och att försvara menskliga friheten skulle ej löna mödan. Nu är man allmänt öfverens derom att Guds vilja talar till oss i samvetets röst, som ej är annat än den fordran hvarigenom den allmänna eller grundviljan (såsom vi också kallat den) för medvetandet framställer sig vid hvarje handling. Denna fordran innebär att viljan ej skall låta bestämma sig af någonting tillfälligt, af inga egennyttiga afsigter, utan endast af afseendet på allmänt bästa, på samhällets mål, det vill säga, friheten sjelf. Den bjuder således att den enskilda friheten skall bestämma sig sjelf i och genom den allmänna, eller, som är detsamma, att viljan i och genom sin frihet skall vara lagbunden och nödvändig, samt tvärtom. Att friheten också är verklig

blott så vida den i sig sjelf är nödvändig, syns deraf att man eger vilja, frihet i samma mån som man eger karakter, och likväl uttrycker ordet karakter blott ett i sig sjelft nödvändigt handlings-system.

Betraktom närmare den sats hvartill vi kommo! Jag skall genom den allmänna, rent förnuftiga viljan bestämma min egen. Då det är jag som skall bestämma mig sjelf, så innebär detta utan tvifvel att denna rent förnuftiga vilja skall vara *min*. Likväl är denna vilja min egen emotsatt, ty den uttrycker det nödvändiga; den enskilda viljan är åter fri såsom tillfällig. Man inser ej heller huru denna motsats skall kunna genom min egen åtgärd häfvas; ty min personlighet, mitt medvetande af mig sjelf såsom fri, består just i medvetandet af mitt vals tillfällighet, således i min viljas motsats mot all nödvändighet. Dock säger samvetet att denna motsats *bör* häfvas, och fordrar detta af mitt eget bemödande; min enskilda vilja skall ej vara annan än den rent förnuftiga, hvarigenom frihet och nödvändighet sammanträffa såsom ett. Denna motsägelse kan blott lösas på det sättet, att detta sammanträffande af frihet och nödvändighet väl ej utan mitt strängaste, allvarligaste bemödande kan för sig gå, men likväl, då det inträder, ej kan vara min enskilda viljas verk; ty i samma ögonblick upphäfver den sig sjelf såsom enskild. Det måste således förekomma såsom en verkan af en högre vilja, det vill säga, af den rent förnuftiga, af Guds vilja, som i detta ögonblick blir min egen. Men först härigenom får menniskan ej blott ett relatift, utan ett absolut moraliskt värde.

Dygden i sin sanna bemärkelse är således visserligen på en gång mitt eget verk och likväl, då hon finnes, en gudomlig nådeverkning. Till dygd fordras först och främst

upphöjelse öfver alla egennyttiga afsigter. Men detta ger ännu blott en negativ moralitet. Man tror att man afhåller sig ifrån det onda, men vet ej huru man skall göra det goda. För att åstadkomma det, kan man väl handla efter sin bästa öfvertygelse. Men hvilken säkerhet har man att denna öfvertygelse är den bästa? Så länge derom minsta tvifvelsmål kan uppstå, så bevisar denna tvekan tvedrägt i själen och att man ännu förvirras af föreställningen om tvänne slags godt, det ena den enskilda fördelen, det andra hvad samvetet fordrar. Den som utom dygden kan föreställa sig något annat godt, har ej ännu af henne blifvit invigd. I en sådan sinnes-ställning, om man också med den ängsligaste uppmärksamhet inrättar sina gerningar efter pligt och samvete, så sker det likväl ännu med hemlig vedervilja, som visar sig åtminstone deruti att man gör sig en förtjenst af sina uppoffringar. Man är hvad Skriften kallar ännu under lagen och gör blott lagsens gerningar, hvilka den heliga läran med rätta förnekar allt värde; emedan de flyta ur en oren källa, ur ett sinne som i grunden hatar den lag hvars gerningar det med fruktan och inre tvång skaffar. Naturligtvis är det för ett sådant sinnelag, om det har minsta allvar i sig, det vigtigaste att undfly frestelsen; ty hela dess moralitet består mer uti att vilja undvika det onda än verka det goda. Deraf följer den tanken, att den rena dygden blott kan öfvas i enslighet och består i overksamhet och aflägsnande från verlden. Deraf munk-lefnad och botöfningars förmenta stora värde m. m. Allt förvillelser, hvilka långt ifrån att ega sin grund i en för långt drifven religiositet, tvärtom bevisa att man ännu ej kommit till den, och tillräckligen kunna förklaras ur råa moraliska begrepp. Den som ej kan lefva ett rent andeligt lif midt i verlden och

under den lifligaste verksamhet, vet ännu ej hvad ett sådant lif vill säga.

Man inser utan tvifvel otillräckligheten af denna negativa moralitet. Men huru skall då viljan kunna uttrycka det positift goda? Endast så vida den inträffar med den rent förnuftiga viljan, derigenom upphäfver sin frihet, såsom tillfällig och laglös, och höjer sig till en frihet som i sig sjelf bär sin nödvändighet och sin lag. Derigenom utplånas först personlighetens vedervilja mot moraliska lagen; en vedervilja, hvilken, så länge den finns, gör hvarje handling syndig, om den också bure allt utseende af dygd, och som, emedan den med personligheten födes, är den egentliga arfsynden hos menniskan. Då först gör du det goda ej med tvång och ängslan, utan med ett fritt och lustigt mod och af kärlek. Då först besitter du den rätta säkerheten att din afsigt är ren, att din öfvertygelse är den bästa. Denna säkerhet yttrar sig, i och för sig sjelf, deruti att, då det goda öfvergått till själens natur, du känner dig omöjligt kunna på annat sätt handla. Den yttrar sig jemförelsevis deruti att du värderar din öfvertygelse oändligt högre än allt annat och ej drar på minsta sätt i betänkande att för den uppoffra egendom, blod och lif, väl vetande att det rätta lif du lefver är oförgängligt. — Vi hafve funnit att all tro utgick från tron på ens egen tillvarelse; vi hafve också funnit att all tro vore i grunden tron på Gud. Här äro nu först dessa sätt att se blott ett och detsamma. Tron på egen verklighet är i sin rätta bemärkelse tro på mitt eviga lif, på min odödlighet; derigenom skiljer sig då tron helt och hållet från mening och är den emotsatt; ty meningen är tillfällig, emedan hon har till föremål blott det tillfälliga och förgängliga. Men genom denna sin beskaffenhet är tron också

ej annat än tro på Gud; ty det eviga lifvet lefver menniskan blott uti Gud och så vida hon så underkastat sig hans vilja, att den personliga, egennyttiga viljan är fullkomligt dödad. Det finns ingen tro på ett evigt lif hos den som ej redan här lefver detta eviga lif, för den som ej kan säga: döden är min vinning. Derföre kallar också Skriften denna tro för saliggörande, och säger att den som tror, han har redan evigt lif. Å ena sidan är denna tro en frukt af mitt eget bemödande; ty den kan ej finnas utan förutgången strid mot den egna, syndiga viljan: en strid som, emedan den angriper menskliga naturen vid sin rot, nödvändigt måste uppkalla alla menniskans krafter och egentligen är en strid om lif och död. Men långt ifrån att frambringa öfverensstämmelse, sätter denna strid motsatsen emellan den egna och den förnuftiga viljan i allt skarpare dag, och bilägger man henne i stället för att föra ut den, så kommer man aldrig längre än till en yttre, negativ moralitet. Men utförd kan den blott blifva genom personlighetens upphörande, det vill säga genom död. Hvilket åter här ej vill säga annat än att den egennyttiga viljan skall upphöra såsom sådan; en sats som Skriften så uttrycker: att man skall dö verldene för att lefva Gudi. Detta lif består blott i den egna viljans öfvergång uti den förnuftiga och yttrar sig i kärlek till det goda, i tro på Gud såsom på mitt eget lif. Då denna öfvergång inträder kan den således ej förefalla som den egna viljans verk; ty i sitt högsta bemödande kan denna ej gå längre än att tillintetgöra sig sjelf, men ej till uppväckelsen af ett högre lif i menskliga själen. Detta högre lif, så väl som tron, måste således förefalla som en gudomlig nådeverkning; hvarföre äfven Skriften tillskrifver den den *Heliga Anda*. Härmed är äfven nödvändigheten

af en gudomlig uppenbarelse ur sjelfva förnuftet och moraliteten bevisad. Det finns ej en verldslig moral och en andelig moral. Det gifves blott en.

Vi hafve således besvarat den frågan, huru den menskliga och gudomliga viljan kunna vara ett, eller huru friheten i sig sjelf kan vara nödvändig, hvarförutan den saknade realitet. Men utan tvifvel måste menniskan kunna ega medvetande af denna enhet. I vidrigt fall funnes blott hos henne nödvändighet utan all frihet; hon vore utan sitt vetande och viljande blott redskap för en högre nödvändighet. Men huru kan hon få medvetande af en sådan enhet hos sig, då allt medvetande af sig sjelf först är möjligt genom motsatsen emellan frihet och nödvändighet? Denna fråga leder oss till upptäckande af historiens sjelfva princip.

Jag har blott medvetande af mig sjelf i motsats med ett yttre. Jag kan således ej finna min vilja *såsom* enheten af frihet och nödvändighet utan en sådan motsats. Det motsatta kan ej vara friheten för sig betraktad, ej heller nödvändigheten; ty de äro såsom motsatta redan upphäfna i enheten. Detta motsatta måste sjelft vara en enhet af frihet och nödvändighet, men *utan medvetande*, då den deremot i själen finnes *med* medvetande. Denna yttre medvetslösa enhet är *naturen*. Naturen verkar i alla sina alster efter regel och afsigt, men fullkomligen blindt och utan att sjelf veta af någon afsigt. Man kallar den oförnuftig: — med rätta; ty den är utan medvetande, således utan förnuft. Likväl är den i det enskilda såsom det hela ett uttryck af den beundransvärdaste vishet och det fullkomligaste sammanhang; och således åter förnuftig. Det är denna medvetslösa men innerliga enhet af frihet och nödvändighet i naturen som ger den hela sitt rörande

behag. Denna enhet skall nu i själen finnas *med* medvetande. För att i min verksamhet ega medvetande af frihet, måste jag kunna skilja afsigt från verkställande. Vore afsigt och utförande liktidiga och sammanväxta liksom i naturens verk, så vore intet medvetande af frihet möjligt. Vore afsigten fullkomligt utförd, liksom hvarje natur-alster är ett fullkomligt uttryck af sitt begrepp, så upphörde afsigten med detsamma, och dermed äfven medvetandet af frihet. På det ett sådant medvetande må finnas, måste således afsigten gå utöfver all verkställighet, aldrig kunna fullkomligt utföras, eller, som är detsamma, afsigten måste gå ut på ett oändligt mål. Men förmågan af afsigt är vilja; enheten af frihet och nödvändighet, eller den egna viljans öfvergång i den rent förnuftiga viljan, hafve vi visat vara det positift goda i viljan. Enda vilkoret, under hvilket jag kan få medvetande af denna enhet, uttryckt i den goda viljan, är således att denna vilja aldrig kan fullkomligt utföra sig sjelf, aldrig förlora sig i sitt vunna ändamål och derigenom såsom vilja upphöra. Detta öfverensstämmer helt och hållet med det sunda förnuftets begrepp om dygd, att den *ej* består i lycka, utan i en ren vilja som handlar utan att fråga efter det dess goda afsigt misslyckas, och fullkomligt obekymrad om följderna. Men för att det goda äfven må ega realitet i afsigten, så måste likväl afsigten vara verklig, det vill säga: uttrycka sig i handling, Detta den goda viljans yttre uttryck är samhället: en enhet af frihet och nödvändighet, som deruti är motsatt naturen, att i denna sednare afsigten ej föregår gerningen, utan är *ett* dermed, hvarföre der äfven friheten är blind och kan blott yttra sig i begär; då deremot samhället alltid är ett inskränkt och ändligt uttryck af en oändlig afsigt, som går ut på

realiserandet af det högsta goda och är just derföre ett uttryck af frihet. Medlet för detta uttryck är den *fria konsten* i sin allmännaste mening, då den är samhälls- eller regerings-konst. —

Men detta dygdens glada mod, hvarom vi nyss talte, denna dess bergfasta förtröstan på sin goda sak, om också hela verlden sammansvure sig emot den, huru äro de åter möjliga, om dess ändamål är omöjligt, om dess sak är en orimlighet? Och huru kan detta ändamål annat vara, då det skall utföras i en natur som, bunden af sin egen medvetslösa nödvändighet, ej frågar mer efter frihetens ändamål än om det aldrig funnes? — Kan ej denna motsägelse häfvas, så står ej friheten att räddas. Men det är ej en nödhjelp för friheten, som vi här fordre. Friheten är i sig sjelf ej mer värd än nödvändigheten; upphäfves den ena, så upphäfvas de båda, och dermed all realitet. Det är realiteten som skall räddas, och den kan *blott* rädda sig sjelf, det vill säga: all realitet är omöjlig om det ej gifves en absolut realitet. Det måste således vara en och samma enhet som är det absolut reella, så i naturen som samhället. Denna enhet kan ej vara annan än den absoluta friheten sjelf, som just derigenom tillika är absolut nödvändighet, och det enda väsendtliga väsendet. Huru friheten kunde uttrycka sig i naturen vore obegripligt, om ej frihet och natur i sin rot vore ett. Huru friheten kunde ega verklighet, vore en fråga om sjelfva orimlighetens verklighet, i fall ej en förborgad nödvändighet vore alla fria handlingar gemensam, så att, ehuru tygellöst sjelfsvåldet må rasa, det likväl, ovetande och oviljande, måste befordra frihetens mål eller det goda. Det är denna förborgade nödvändighet som menniskan tillbeder såsom *Försyn;* och den är historiens lifs-princip och

väsende. Historien är hvarken ett uttryck af en mekanisk nödvändighet, ej heller af den enskilda frihetens afsigter; i bägge fallen vore den slutligen helt och hållet tillfällig och utan realitet; den är en utveckling af en absolut nödvändighet, oändligt högre än all enskild vilja och all naturnödvändighet. Försynen är i den det egentliga väsendet, och hela historien blott en fortsatt uppenbarelse af Gud.

Vi vete således på hvilken tro historiens verklighet grundar sig. Den grundar sig på religionen. Historien är till sin innersta princip religiös, och blott för den religiöse finns en historia. Ja, man kan säga att i christendomens läror först historiens väsende uppenbarat sig, och förut blott var kändt i aning och profetia [10]. Den dygdige kan ej tro på det goda utan så vida det eger realitet. Men sjelf kan han blott uttrycka det i den goda viljan; ty vilkoret, under hvilket det för honom realiseras i den goda afsigten, är just att denna afsigt är verkligheten motsatt och aldrig står att fullständigt utföras. Likväl är han så innerligt öfvertygad ej blott om det godas möjlighet, utan om dess nödvändiga realitet, att han för denna öfvertygelse uppoffrar allt, med den fullkomligaste säkerhet att äfven i sin undergång segra. Hvarföre? — emedan han tror på en Försyn, som ensam ger realitet åt det som hos honom blott kunde vara afsigt och bemödande; emedan han tror på det goda som kommer ofvanefter ifrån ljusets fader. Först genom denna tro har det goda, som för menskligheten är framställdt såsom ett oändligt mål, för honom full realitet i hvart enda ögonblick af hans lefnad. Hvad är då denna tro, utan hvilken det goda i evighet

---

[10] Denna christendomens historiska karakter är först satt i dag af Schelling i hans *Vorlesungen über das akademische Studium*.

blott vore halft eller rättare ett intet? Den är tillegnandet af en *tillfyllestgörelse*, och derigenom är först den ändliga naturen försonad. Försonaren är den gudomliga naturen, men så vida den är ett med den menskliga och iklädt sig den och således gjort den delaktig af det eviga lifvet. Gud har derigenom af oändlig kärlek utgifvit sig sjelf under tidens och förgängelsens välde, på det att hvad som var sådt i förgängelse skulle uppstå oförgängligt. All sann religion är läran om Gud, försonaren; att han för oss lidit, dött, uppstått, är dess väsende och summa: en lära som så litet är någon död bokstaf, att den med lefvande drag är skrifven för våra ögon i naturen som i menskligheten. Gudomligheten är uppstånden i verlden i och med detsamma som den för menniskan uppenbarat sig som en lefvande Försyn. Att man kunde tro sig erkänna en Försyn utan att i den se den rena christliga försoningsläran, det kan blott förklaras ur ett tänkesätt som sjelft är helt och hållet fängsladt i det förgängliga och tillfälliga; för ett sådant är ej heller Försynen annat än en vidskepelsens afgudamakt. Försoningen är den verkliga upplösningen af alla de motsatser som hittills sysselsatt oss. För att vara det, måste den ej blott finnas i det abstrakta begreppet; den måste vara väsendtlig, närvarande verklig. Gud är ej en blott moralisk verlds-ordning, utan ett lefvande väsende, ja lifvet sjelft. Han måste såsom försonare ej endast ha uppenbarat sig på en viss tid; han måste *alltid* för menniskan vara närvarande såsom sådan. Denna närvaro är i *församlingen* (helga manna samfund), med hvilken Christus är ett genom Andan. Församlingens yttre uttryck är kyrkan. Medlet hvarigenom Andans osynliga, heliga samfund får ett sådant yttre uttryck är *skön konst*, hvilken ensam förmår framställa det gudomliga närvarande

för sinnet; hvarföre äfven poesi, musik och alla sköna konster samfält skapa en gudstjenst.

Vi hafve, som sagdt, uti försoning och Försyn funnit den högsta enheten, i hvilken allt blott är harmoni. Vår första upplösning på motsatsen emellan frihet och nödvändighet var deras enhet i den positift goda viljan, i moraliteten, hvars uttryck är samhället. Vi funno då att enheten och motsatsen förutsatte hvarandra; friheten nämligen förutsatte Gud, och Guds verklighet förutsatte åter friheten; ty han kan blott vara uppenbar och verklig för den dygdige: — en motsägelse som blott kunde lösas på det sättet, att den menskliga frihetens rot var i Gud, eller dygden var på en gång vårt eget och den Heliga Andas verk. Samma svårighet yppar sig med den högsta enhet, till hvilken vi nu hunnit. Den förutsätter motsatsen; ty Gud kan såsom försonare blott uppenbara sig i en verld, och således genom motsatsen, ur hvilken genom försoning den gudomliga harmonien framträder och Gud blir alltmer närvarande och verklig; såsom Skriften säger, att Christi tillkommelse sker när han lagt alla sina fiender under sina fötter. Men motsatsen förutsätter redan enheten; ty Gud, såsom det absoluta väsendet, *blifver* ej först, utan *är* af evighet. I detta afseende är han Gud, fader, alltings skapare, från hvilken allt kommer och till honom återvänder. Denna motsägelse löses endast på det sätt, att de, som ömsesidigt förutsätta hvarannan, i sjelfva verket äro ett. Gud, försonaren, är ett med fadren, och är åter ett med verlden, genom den Heliga Anda, genom hvilken menniskan tillegnar sig försoningen. Den heliga läran om tre personer i *en* gudom är i religionen absolut nödvändig. Gud är af evighet — Fader — all varelses källa. Men det är han sjelf som utgifvit sig i ändligheten i sin en-

födde Son, ett med Fadren och med den Heliga Anda, hvilken af dem utgår. Gud, Sonen, är medlaren, genom hvilken all ting gjorde äro, Guds beläte i den ändliga naturen, sjelf Gud. Men Gud skapar ej efter mennisko-art, som blott frambringar döda, osjelfständiga skapelser. Hans tanke är skapelse och ger lif och personlighet. Verlden är ej ett menniskoverk, och ingenting är orimligare än det vanliga, mot förnuft och Skrift stridande begreppet om skapelse, enligt hvilket verlden är en machin och Gud dess verkmästare. Hvad Gud skapar är sjelfständigt, lefvande, personligt — skapelse efter Guds beläte. Men just genom denna meddelade sjelfständighet bär verlden i sig en möjlighet till affall från Gud, till det onda, som är att vilja göra sig sjelf till Gud: ett affall som, då det inträffat, är och skall vara absolut oförklarligt; ty det kan blott förklaras ur friheten, som är sin egen orsak. Upprättelsen är blott möjlig genom det gudomliga belätets återvinnande. Men det ursprungliga Guds beläte är ej ett dödt begrepp; det är person, det är sjelf Gud, Sonen. Upprättelsen kan blott ske derigenom, att han också blifvit menniskones son, iklädt sig menskliga naturen och derigenom försonat verlden, och framgent försonar den genom Andan, i hvilken han är närvarande. Sådana äro religionens eviga grundsanningar, fattade af den fromma enfalden i saliggörande tro, men klara för en filosofi som höjer sig öfver mullvads-visdom och har fått mod och kraft att bemäktiga sig lefvandes Guds ord.

Vore nu Guds rike kommet och Försynens plan utförd, så är klart att ingen motsats mer funnes. Med detsamma vore denna Försynens plan ej blott anad och trodd, såsom i historien, utan insedd med full klarhet. Historien vore sjelf den klaraste vetenskap. Då vore dygden full-

komlig. I samhället vore ej mera friheten naturen emotsatt; afsigten vore vunnen; den goda viljan vore absolut reell. Då hade församlingen först fått sitt fullständiga uttryck i den triumferande kyrkan; verlden vore ett enda tempel; och den gudomliga poesien ej mera dikt, utan verklighet, och Gud allt i allom. Men med detsamma vore det ute med historien, hon hade nått sitt mål och funnes ej mera. — Vi hafve blott framställt detta för att slutligen sätta hennes natur i full dag. Hon är nämligen det medlande begreppet emellan alla de motsatser som i undersökningen sysselsatt oss — emellan tro och vetenskap, emellan theori och praktik (afsigt och utförande), emellan poesi och verklighet, med ett ord: emellan frihet och nödvändighet, det ideella och reella, som är det allmänna uttrycket på motsatsen. Historien är således hvarken ren vetenskap eller ren konst; hon är det enda medelväsende af båda; och historieskrifvaren hörer lika mycket till filosofernas klass som till skalders eller konstnärers.

Men det mål som vi framställt för att, med afseende derpå, bestämma historiens väsende, är ju oupphinneligt? Historien kan aldrig nå den punkt der motsatsen vore upplöst; ty motsatsens absoluthet yttrar sig i tiden just derigenom att den alltid återställer sig och aldrig kan fullt häfvas. Funnes den i hela sin absoluthet i något ögonblick, så hade den med detsamma upphäfvit sig sjelf såsom motsats, och det timliga försvunne såsom en skugga för det gudomliga ljuset. Detta upphäfvande kan för det hela, som den enskilde, blott ske genom *död;* hvarföre äfven religionen låter Guds rike komma med verldens förstörelse. — Men historien har ej något fält utom tiden. Försynens plan är för henne alltid en oändlig uppgift. Hon sjelf är ett evigt fragment. Enhet kan hon ej ge sig, hon

måste hemta den utöfver sig, nämligen i religionen. Religionen är således den sanna medlerskan, och historien är det nödvändigt blott i sin uppgift, hvilken hon sjelf aldrig förmår lösa. Emellan religionen och historien torde åter *sagan* och *mythologien* visa sig såsom nödvändiga mellanlänkar [11].

---

[11] De som intresserat sig för den lilla skriften: *Om falsk och sann upplysning med afseende på religionen*, kunna i den framställning af religionens grundsatser, hvilken i närvarande afhandling, såsom en medel-led i undersökningen om historien, förekommer, kanhända finna anledningar till ett tillfredsställande svar på de frågor som i nyssnämnda skrift blott äro i polemiskt afseende vidrörda. Att *Iduna* företager sig att bevisa christendomen, kan blott förefalla främmande för den som trott att hon i något afseende ämnade predika hedendom. Hon vill bidraga att göra det gamla kändt, men hon vill med denna kännedom ej uppväcka de döda, utan bilda de lefvande.



OM

HISTORIENS NYTTA.

EN FÖRELÄSNING.

1819.

Man hör som oftast författare begynna framställningen af sin vetenskap med åtskilliga betraktelser öfver dess nytta, det vill säga, med ett rön på läsaren (*argumentum ad hominem*) i stället för ett rön på saken. Om afsigten, att sålunda på det mest fattliga sätt i förhand gifva ett begrepp om vetenskapen i dess förhållande till sina idkare, ej i det hela kan klandras, så behöfver den så mycket mindre ursäktas om sjelfva ämnet redan i sig sjelft är af en allmänneligen tillämplig natur, såsom i historien. Jag säger: allmänneligen. Ty är den enskilde, äfven om han aldrig i häfdernas tempel kan göra anspråk på ett namn, från historien så aflägsnad, att han med henne ej står i annan förbindelse än den möjligtvis nyfikenheten kunde gifva? Är — om man föreställer sig menskligheten såsom en slägt, församlad inom en boning — är det blott utanverken som det är åskådaren gifvet att betrakta? Står han sjelf utom huset med griffeln i handen, färdig att på minnets taflor uppteckna blott de yttre i ögonen fallande, merendels olyckliga förändringarne, såsom om åskan slagit ner i taket, om vådelden brutit ut ur det inre, om träta uppstått bland husfolket, så att de med kif och skri jaga hvarandra ut genom dörrar och fönster? — Om så vore, om det funnes en sådan plats *derute*, en sådan som Archimedes önskade sig, och dit mången historieskrifvare anser sig förflyttad i inbillningen, liksom utgjorde han och hans medbröder ett stående extramundant recensent-institut öfver hvad i verlden sig tilldrager; om så vore, säger jag, så

är svårt att tillerkänna historien annan nytta än att genom sina upptecknade epoker *indela* tiden, och genom de berättelser, hvarmed hon sammanbinder dem, *fördrifva* den. — Men, mine herrar, det finnes ingen sådan plats *derute.* Vi äro sjelfve medlemmar af denna slägt hvars skickelser vi betrakta, sjelfve medarbetare på denna uråldriga bygnad, om hvars fortgång våra fäder, slägte från slägte, berättat. Hvad der sker rör oss alla, hvad der har skett rör oss alla, ja hvad der skall ske rör oss alla. Och då från höjden af de sista hvarfven på denna med sins emellan stridande krafter uppförda bygnad, vi stundeligen höra det närmare eller fjermare dånet af lossnade, ramlande delar, som, störtande i djupet, emottagas af det stilla, dunkla förgängelsens och glömskans haf som sköljer monumentets osedda grundval; så behöfva vi ej heller söka oss en plats derute för att lära oss det rätta tidens mått. Ty genom förgängelse lär man hur tiden förgår; emedan menniskan har bättre hugkommelse för det som förloras, än för det som tillkommer. Det är blott hoppet som räknar tiden efter förväntad vinst, minnet räknar den efter förluster. I allmänhet kunna menniskorna ej erinra sig att en verlds-timma slagit på tidens ur, om ej genom ramlet af fallande välden och throner; och om odlaren i den gömdaste koja utmärker i sitt lif någon tidpunkt som förenar hans onämnda öden med mängdens, så är den gemenligen ej af den gladaste beskaffenhet, någon landsplåga, någon missväxt, som kommer hans minne till hjelp och hvarefter han räknar sin dunkla historias skiften. Liksom tuktomästaren ofta med obehagliga, ja hårda medel hos barnet inpreglar de första, oumbärligaste minneslexor, så förfares i historien med slägtet. Det är genom oerhörda, djupt gripande hvälfningar som menniskorna på-

minnas om hvad de ej böra glömma. Gräns-stenarne i historien äro uppsatta på allmän bekostnad. De äro oss dyra. Blod har sköljt dem, och der en sådan står, der kan man vara säker att tusende fallit. — Det gifves åldrar då de uppmärksammare kunna säga sig ha hört ropet: väktare, hvad lider tiden? Det är i synnerhet de, då lyckan blifvit så allmän, att hvar och en tror sig kunna förvärfva och njuta den på egen hand, då sjelfva välståndet löser de band som sammanhålla all mensklig sammanlefnad, och den bäst beräknande egoisten anser sin fördel säkrast mot alla skiften förvarad. Just då inträffa oftast de stora förändringar som hos menniskorna intrycka tanken på ett nytt tidskifte. Ännu en gräns-sten blir satt på det historiska fältet; och nästkommande generation märker sig det i sitt compendium.

Det är ej min mening att genom dessa betraktelser endast förmörka åsigten af de menskliga sakerna. Men det är naturligt att de af sig sjelfva mest i ögonen fallande, skarpast utmärkta föremålen först tilldraga sig uppmärksamheten, och kännen j då, M. H., ett behof af att finna något menskligare intresse i historien, än det blott ovanliga ger, så är min afsigt vunnen och vi kunna gå till betraktandet af mellanrymderna och grunden af taflan. —

En outtömmelig mångfald tycks möta oss här och gäcka allt bemödande att noga urskilja föremålen. Dock ordna de sig snart under vissa större synpunkter. Menskliga öden, mödor och verksamheter må vara mångfaldigt olika. Menskliga lifvet i det hela är ett enkelt ting. Huru skulle det eljest ofta kunna innefattas i ett enda uttryck, en enda bild, såsom t. ex. denna: menniskan är lik ett blomster, hvilket om morgonen uppgår och om aftonen förvissnar igen? — Vi vända blicken från dessa högre

regioner, der de vexlingar födas som kullkasta hela mansåldrars förhoppningar och i förstörelsen skapa nya; vi vända våra blickar till jorden, der, i evigt upprepade kretsar, det menskliga lefvernet har sin alltid lika gång, der bevarandet, förkofrandet af den från fäder lemnade arfvedelen, der det stilla skapandet är hemma, som beherrskas af årets och dagens skiften. Med ett ord, M. H., vi befinna oss åter midt i det enskilda lifvet, eller i det så kallade platta hvardagliga, der det evigt samma är det evigt nya. Ty äfven här finnas föremål som ej upphöra att vara nya och rörande för det de äro vanliga. Ännu har jag ej hört någon ledsna vid vårens ständigt återkommande grönska, vid sommarens prakt, vid höstens rikedom[1]. Men äfven menskliga lifvet har sin vår, som man hvarken tröttnar att njuta eller betrakta, sina årstider, hvilkas alltid lika omlopp dock för hvar och en är nytt. Ännu alltid, som vid tidernas början, finnes af en högre tillvarelses oskuld ingen mer rörande bild än barndomens menlösa skönhet, på en gång så främmande och hemmastadd ur sina klara ögon skådande in i den verld, öfver hvars hvardaglighet dess blick kastar diktens rosenslöja; — denna barndom, hvars rena sinne är det enda obefläckade hvarje uppgående sol på jorden finner. Ännu alltid fylles ynglingens bröst af samma obegränsade hopp, likt den första morgonrodnadens, innan hon ännu visste att det fanns en nedgång. Ännu alltid är det mannen som, uppmanad att kämpa med lifvet, griper i middags-

[1] Den berömde Lessing har i melankolien af sina sista år, då man gjorde honom uppmärksam på den återvändande grönskande våren, svarat att han önskade det den en gång för ombytes *skull* blefve *röd*. — Man ler; — men jag känner intet starkare, sorgligare uttryck af en fullkomlig ledsnad vid lifvet.

höjden af sin styrka beslutsamt och kraftigt in i den närmast omgifvande verlden, för att ordna och inrätta den efter sitt sinne och, om möjligt, lemna ett namn åt efterverlden. Ännu alltid är ålderdomens plats densamma — i ett slocknadt närvarande, der blott den nattliga lampan af det förflutnas minnen flämtar; tills morgonen åter bräcker. — Allt detta är ock historien; ty dessa det enskilda lifvets evigt lika kretsar äro i all det stora lifvets mångfald det *enkla*, som, för en hvar nära, likväl förbinder oss med dess aflägsnaste utsigter och uppträden, och gifva dessa för oss betydelse. Hvilken har ej varit ung eller är ej gammal vorden? Hvilken kan emotstå föreställningen af gemensamma öden? Hvilken, äfven den ringaste, kan, med känslan häraf, vid betraktande af historiens stora tafla ännu fråga: hvad angår allt detta mig?

I hvad förhållande står i allmänhet det enskilda lifvet till staternas stora offentliga lif, som egentligen af historien beskrifves? Vi svare: det förra är det *naturliga*, det sednare det *konstiga* elementet i all mensklig sammanlefnad.

Staternas författning, makt och skickelser må vexla; det enskilda menniskolifvet förblifver till sina ursprungliga behof och verksamheter det samma. De stora naturliga banden emellan menniskor förutsättas af all stat. Den står till familjen i ett ursprungligt förhållande af vördnadsfull skonsamhet. Det finnes ingen statsmakt som ej åtminstone betänker sig innan den bryter in öfver den tröskel som skiljer det husliga lifvets fridlysta krets från hvarje främmande intrång. Ja, sjelfva den fasa hvarmed den oförderfvade känslan stämplat tyranniska inbrott i detta afseende, samma slags fasa som den fästat vid helgerån, vid handens upplyftande emot fader och moder, visar i hvilket förhållande familjelifvet står till det offentliga. Det

är nämligen det sednares heliga och oskyldiga grund, den moderliga jord, ur hvilken först den borgerliga odlingens alla mäktiga frukter uppspirat, och ur hvilken de ännu alltid suga sin naturkraft och näring. Utan att fästa blicken på denna grund är hela historien öde — ett blindt tumult af krafter, som förekomma dubbelt förstörande emedan man lemnar de bibehållande, bevarande krafterna ur sigte. Hvilken regering kan, t. ex., med alla sina omsorger ersätta de förluster, den oberäkneliga förstörelse af enskild lycka, som ett krig medfört? — År förgå, ett blomsterslägte af barn fyller (snarare än vanligt) de förr öde hemvisten, plogen begynner sitt stilla verk, gungande skördar betäcka förr blodbestänkta fält, mensklig idoghet och flit strömma åter i sina vanliga banor, eller i alldeles nya som nöden uppröjt — och de fordna olyckorna äro snart för nyfödda minnen blott den dunkla grund, hvarpå de ljusa dragen af en närvarande sällhet skönare måla sig. — Menniskan är ett lyckligt slägte! — Ja lycklig, så vida hon vårdar sin första och naturligaste lycka. Politikens första axiom är ett tröstande, är detta: det finns ingen olycka så svår, ingen förstörelse, näst fullkomligt utrotande, så stor, att den ej snart, ja man kan säga lätt, af ett folk öfvervinnes, om det bibehållit den grund ren, hvarur äfven all offentlig lycka uppblomstrar, om dess familjelif är oskyldigt, dess hemseder stränga och obefläckade. Dess trefnad och sällhet äro då svårare att utrota än växtligheten i en stark, bördig jord. Den skjuter af sig sjelf beständigt upp å nyo.

Låt mig här tillägga en anmärkning om det inflytande som ett rent familjelif öfvar ej blott på samhället, utan äfven på naturen. Ty högst märklig är utan tvifvel den öppenhet för mensklig inflytelse som tycks så tydligen

ligga i naturen sjelf, hvarigenom alla dess krafter, liksom trängtande efter förlossning, sträfva menniskan till möte och under hennes vårdande hand antaga ett bättre skaplynne. Hvilka förvånande segrar i detta afseende visar oss ej odlingens historia? Men huru långt är man ej från det enkla och rätta, då man, som vanligen, här tillskrifver mensklig uppfinningsgåfva och mekanisk skicklighet *allt?* — Hvad mig angår, vill jag bekänna min enfald. Det är nämligen min uppriktiga tanke, att menniskan utöfvar ett verkligt moraliskt välde öfver naturen — en lemning af hennes ursprungliga storhet och bestämmelse — och att hon öfvar detta välde i mån af sin egen moraliska kraft och helsa. Derföre har alla nationers lagstiftning af ålder lagt en särdeles vigt på sedernas renhet hos den klass som närmast umgås med naturens egen alstrings-förmåga, det vill säga den *åkerbrukande*, om hvars yrke, i sig sjelft det oskyldigaste, den äldre Cato gudomligt säger: *att det af alla föder minst onda tankar.* Här, i detta innerliga förhållande på en gång med naturen och dess upphofsman (hvilka bägge vilja bli nalkade med rena hjertan och händer), är den egentliga roten till folkslagens moraliska helsa. Är denna förgiftad, fortfar en i grundsatser förderfvad statshushållning att på detta fält blott se merkantila, ej moraliska förhållanden, då skall väl en gång den tid kunna komma då Europas nationer, midt ibland menskliga snillets största mekaniska uppfinningar, midt ibland den oräkneliga mängden af de konstrikaste redskap, skola, som djuren, slås om uppehället. Ty de sinrikaste medel äro fåfänga och döda der ej en lifvande, sund kraft dem använder, och denna lifvande kraft är åter i sin källa förderfvad så snart menniskan upphör att vara *jordens bön* (såsom en djupsinnig författare yttrar sig), det

vill säga, upphör att genom arbetsamhet i ett rent och gudfruktigt sinne förlossa, förmildra, förädla naturens krafter genom frihetens hand, och så locka de gyllene skördar ur jorden, som sjelfva synas öfva en stum gudstjenst och tillbedja naturens herre. —

Men genom sin natur, säger man, är historien bunden vid de stora förändringarne i folkslagens öden, som ensamt taga minnena i besittning; det oändliga smärre, det i samma inskränkta banor beständigt återvändande, den tillväxt och förkofran som fostras inom det enskilda lifvets krets, kan ej hinna hennes öron, uppfylda af de stora verldshändelsernas buller och dån. — Det är sant, man hör i historien lika litet som annorstädes gräset växa. — Men medvetandet af detta innerliga stilla förkofrande, känslan af inre helsa vill jag också ej att historiens författare eller läsare skola ur henne lära. De skola medföra detta till henne hemifrån; och endast så blir hon för dem lefvande. Det fordras denna hemkänsla, för att man på något sätt kan sägas vara hemma, äfven i historien. Det fordras känslan af det enskilda välordnade lifvets hela oskuld, det fordras känslan af naturens egen rätthet och enfald, för att kunna förstå det minsta af den konstiga bygnad som kallas stat. Det historiska intresset är intresset för det menskliga i händelser och handlingar; och för att ega det, fordras ej mindre än att vara menniska.

Detta första intresse för historien (utöfver det blotta nyfikenheten ger) kunne vi äfven kalla det *sympathetiska,* emedan det yttrar sig i det allmänna deltagandet i menskliga lifvets skickelser. Det är detta deltagande som äfven gör historiens *förflutna* till ett *närvarande,* och tillika upphöjer och renar den individuella känslan till känslan för ett gemensamt väl och ve. Så grundlägger detta menskliga och

vackra intresse ett annat, hvars föremål är staten sjelf, såsom uttryck af detta gemensamma. Och detta andra intresse är tillika det egentliga *förstånds-intresset* i historien, hvilket utvecklar sig ur det förra såsom ur sin naturliga grund, liksom i allmänhet begreppen förefalla såsom de klarnade känslorna och ur dessa utbilda sig. Dessa båda intressen förhålla sig till hvarandra alldeles som deras föremål. Ty det enskilda lifvet, af hvars förbindelser hushållet eller familjen är hufvudsumman, kan endast finna vilkoren för sitt bestånd, ordning och säkerhet uppfylda i begreppet om staten, kan endast i och genom statens inrättning lära att förstå sig sjelft.

Ehuru detta synes vara den naturliga ordningen, kan man likväl ej säga att statens begrepp är ur hushållet, eller det enskilda lifvets förbindelser, alstradt; liksom känslorna, ehuru de utgöra begreppens grund, likväl ej kunna sägas ha födt dessa, der ej redan begreppet, jemte känslan, såsom en ursprunglig förmåga finnes. Staten förutsätter hushållet och de naturliga banden mellan menniskor; men hushållet förutsätter ej mindre staten. Ty det utbildar sig sjelft till ordning i och genom denna. I sig sjelfva äro de båda i menskligheten lika ursprungliga; och en filosofi som vill härleda den ena af dessa förbindelser ur den andra, förblandar hvad som i tiden kan synas *förr* och *sednare* med orsak och verkan. Ty liksom hos menniskan känslans välde är det första och i sig döljer och innefattar begreppsförmågan, tills denna sednare framträder rådande, så finnes äfven i menskligheten en ålder då de naturliga närmaste förbindelserna skymma det ännu späda allmänna väsendet; emedan allt hvad deraf kan få namn är bildadt efter de förras mönster; det finnes åter en annan ålder då statens gemensamma offentliga lif är så herr-

skande, att det efter sig bildar och ordnar allt det enskilda. Hvad som i ena eller andra fallet kunde synas såsom orsak och verkan, har således i det hela alltid varit en vexelverkan emellan dessa båda ursprungliga och nödvändiga elementer i all mensklig sammanlefnad. Detta förutsatt, kunna vi, för att leda oss vidare in i vårt ämne, nu omvända den förr gjorda frågan: *i hvad förhållande står staternas stora offentliga lif till det enskilda lifvet?*

Om detta sednare, såsom vi sagt, är det naturliga, det förra åter det konstiga elementet i sammanlefnaden, så är deras ömsesidiga verkan på hvarandra äfven genom dessa bestämningar i det hela bestämd. Det är tydligt att detta sednare, bundet vid vissa naturliga, alltid sig lika förhållanden, skall söka intrycka dessas varaktighet och oföränderlighet på sjelfva stats-inrättningen, och att deremot staten skall söka sänka sin egen konstfulla utvecklings föränderlighet äfven inom det enskilda lifvets område. Och först der denna vexelverkan är i fullt arbete uppstår en historia, intressantare i samma mån som denna ömsesidiga verksamhet är liflig.

Ej alla folk och länder erbjuda i lika grad ett sådant skådespel. I Orientens stora välden har t. ex. genom klimatet och ännu mer genom tidiga, efter detta klimat lämpade utförliga religions-föreskrifter, familjelifvet redan från uråldriga tider blifvit så bestämdt, så i samma former, genom tusenåriga vanor befästade, ingjutet, att utom genom samma medel, hvarigenom denna enformighet först infördes, det vill säga genom förändrade religioner (de mäktigaste krafter i historien, emedan de äro de enda som lika mycket verka på det enskilda och offentliga lifvet), nästan omöjligen någon förändring deri kan införas. Det har slutit sig inom sig, en gång för alla färdigt, utan att

staten, sjelf formad efter dess förhållanden, vidare kan derpå öfva något inflytande. Derföre hör man i dessa välden omtalas hvälfningar, merendels af den våldsammaste art, af hvilka man, enligt våra tänkesätt, skulle vänta sig förvånande, djupt gripande verkningar. Bullret förgår; — och ingenting har händt. Man byter herrar, ej inrättningar, ej seder. Hindostanen är under Engelskt herravälde hvad han varit under Mongoliskt, hvad han varit förut; Araben ännu densamme som för årtusenden. Turkarne planterade med sig sjelfva orientaliska hemseder öfver till Europa, och dessa ha skyddat dem bättre än det starkaste pansar mot all främmande inflytelse. Revolutioner bland dessa menniskor äro stormar som rasa öfver hafvets yta, medan i djupet allt är stilla. Äfven denna form af menskligbet är ingalunda att förakta. Genom en sådan familje-systemets eller den enskilda lefnadens oföränderlighet och alla inrättningars helgd, som deraf bero, synes väl odlingen, fästad på en punkt, hämmas från vidare framsteg; men inbrytande af förderfvet i samhället är också i samma mån utestängdt. Denna hemsedernas enkla, oförändrade bestämdhet är en stor sak hos ett folk. Ett sådant folk drifves väl ej genom odlingens kraft i höjden, men det lösryckes ej heller från den moderliga grund hvars krafter utgöra dess helsa. Dessa menniskor äro naturen alltid lika nära. Det lefver, af en flammande sol närd, en naturkraft i Österlänningens bröst, som förmår föra honom obruten och hel genom alla vekligbetens och yppighetens försåt, som, tänd af en gnista från höjden, gör honom mäktig af de utomordentligaste uppoffringar. I massa gälla vi mer. Man mot man ställd är han kanske öfver hufvud bättre. Alla Europeiska resande i Orienten erkänna, oaktadt all den öfverlägsenhet odlingen ger, att

dessa solens barn göra ett eget intryck på dem genom sit hela väsende, genom en manlighet, kraft och enfald, son för våra seder längst för detta blifvit främmande. Så kan Orientens yta af en stelnad ålder i sjelfva verket dölja en bevarad ungdom, och är en gissning tillåtlig, skulle man kunna tro att Försynen med dessa gamla folk, som redan möta vår blick i fornminnenas första dager, ännu förehar stora planer och vill kunna räkna på deras oförstörda kraft i de sista akterna af historiens stora skådespel, liksom de förnämligast voro verksamma i de första.

Om i Orienten det enskilda lifvet i samhällsförfattningen har öfvervigt öfver det offentliga, så förhåller det sig hos oss i Vestern tvärtom. Det offentliga lifvet har här på det kraftigaste gripit in i det enskilda, oupphörligt förändrat det, och bägge ha i allmänhet stått i den lifligaste vexelverkan. Religion och klimat, den ena den sammantagna inflytelsen af de öfversinliga, den andra af de fysiska, på menniskan inverkande orsakerna, hafva först och främst bidragit dertill. Klimatet ej blott genom sin i allmänhet tempererade beskaffenhet, hvilket öfverallt är ett tecken att både naturen och samhället låta sig finare bildas [1], utan äfven i synnerhet derigenom att denna verldsdel inom minsta rymd företer de jemförelsevis största

[1] Hvilket inflytande öfvar ej tvärtom en öfvermäktig natur på samhället, der den, såsom i Österns varmare länder, bråmognar qvinnan i fysiskt afseende innan hennes intellektuella förmögenheter ännu äro utvecklade? Följderna äro månggifte, qvinnornas inneslutande, huslig despotism. Om nu en religion, i stället för att genom uppfostran motarbeta denna natur-olägenhet och dess följder, tvärtom sjelf rättande sig efter klimatiska förhållanden sanktionerar dessa följder, skall ej en så bestämd huslig inrättning nödvändigt bestämma hela samhällets karakter?

olikheter i yta och naturliga gränsor: orsaker som verkat vexling och rikedom i folkslagens bildning, under det hafvets öfverallt nära grannskap lättat gemenskapen emellan dem sjelfva och den öfriga verlden. Hafvet kunde man kalla civilisationens modersmjölk. Kustfolk odla sig alltid förr och lättare, då det tvärtom fordras en redan gammal odling att den skall kunna tränga sig till det inre af en stor kontinent; och ofta tränger den, det oaktadt, aldrig så långt. Asiens inre höjd är ännu hvad den var i historiens början, en betesmark för nomader. De Europeiska religionerna — i äldsta tider en naturdyrkan — hade alltför få dogmer att kunna bildas till ett fullständigt inom sig slutet system, och voro just genom denna sin brist gynnande för en friare samhällsförfattning. Ett dogmatiskt system är utan en helig skrift, en religionsbok, ej möjligt. Orienten har haft sådana af ålder. Detta är en förmån ju renare religionen är; ett hinder ju mer den blandar sig med det verldsliga, ju utförligare föreskrifter den i sådant afseende helgar. Religionsboken, bibeln, tjenar genast i stället för regeringsform och lagbok och gör uppkomsten af bäggedera och med detsamma utvecklingen af borgerlig frihet omöjlig. Och detta är en af hufvudorsakerna hvarföre samhällsförfattningen i Orienten, från början förnämligast bildad genom religioner, uppfylda af sinliga föreskrifter och bud, synes för evigt fastläst vid sina första elementer. Christendomen vore här den enda förlossningen. Öfver Europa uppgick dess ljus. Men christendomen är företrädesvis den borgerliga frihetens religion. Det kommer af dess rena andeliga natur, som endast sysselsätter sig med den inre menniskan, viljans förbättring, böjelsernas rening, hvarföre ock dess egentliga religions-urkund (gudomligt kallad *det Nya Testamentet*,

emedan den löser de gamla religionernas bojor) ej på minsta sätt beblandat sig, befläckat sig med verldsliga intressen. — Hvilken regeringsform föreskrifver väl bibeln? ja, hvilket kyrko-regemente kan man utan falska slutsatser derur härleda? Den har lemnat menniskan i dessa stycken fri, nöjd med att ha lifvat den inre princip som är alla yttre formers lif och anda, och, der den är verksam, genom sin egen kraft allt herrligare utbildar dem. Den har angående verldsligt bestånd och lycka blott en enda grundsats: »söker först efter Guds rike och hans rättfärdighet, så faller eder allt detta till». Och detta är den sublima hemligheten, hvarföre den enklaste, mildaste, ödmjukaste religion, äfven oaktadt det förderf som mennisko-tillsatser och orena lidelser så ofta blandat i dess verksamhet, dock mer än någon visat sig egnad att bli verldsbeherrskande. Den är nämligen den enda hvilken ej redan genom sin natur är bunden vid klimatiska, lokala eller i allmänhet timliga förhållanden. Christendomen är hemma på Grönland som på Söderhafvets öar. Det gudomliga är ett, fast det jordiska mångfaldigt.

Så bidrog i Europa religionen, medelbart och omedelbart, till de politiska inrättningarnes sjelfständiga kraft och lif, bidrog derigenom att utveckla den mångfaldighet i borgerlig bildning och tillika det inre och yttre sammanhang emellan folken som läge och natur så mycket gynnade. Europeiska historien har ej blott att göra med staten, utan med stats-systemer, och dessa ha under de hvälfningar som skakat verldsdelen, aldrig blifvit upplösta, utan för att nyfödas i större och fullkomligare mått. Redan Grekland — det första Europa, och hvars historia i afseende på hela den Europeiska är symbolisk och (kanske) profetisk —

visar

visar oss ett sådant stats-system, helgadt af religionen, utan att denna för öfrigt hade genom föreskrifter bestämt dess inre inrättning. Också visar sig denna det allmänna och offentliga lifvets tidiga makt i de djerfvaste försök att politiskt omstöpa det enskilda lifvet, ända till att (såsom i den Spartanska författningen) nästan helt och hållet utplåna detta sednares karakter. Jag påminner om hela antikens anda i lagstiftning. De Germaniska nationernas böjelse att mer grunda staten på personliga än allmänna förbindelser, förändrade denna anda. Men christendomens inflytelse förmedlade, förmildrade olikheterna, och den stora grundsatsen förblef: *emedan husfadren fordrat en röst i allmänna angelägenheter, herrskar äfven staten med honom inom huset.* Han har med dessa anspråk kastat det af naturen sjelf afstängda området af sin enskilda lefnad och dess inrättning öppet för hela makten af det allmännas inflytande: ett inflytande som ännu mindre herrskar genom lagar, än genom den tysta men mäktiga nödvändighet som på detta sätt småningom gör alla i allt beroende af alla. Det så kallade *arbetets* fördelning är i synnerhet i detta afseende odlingens mäktigaste medel. Om man besinnar, hvilken oerhörd makt det fordras att lösrycka menniskan från den moderliga, närande jorden, från de enklaste af naturen sjelf anvista sysselsättningar, hvarmed de första behofven fyllas, för att i detta och andra afseenden bli beroende af oändligt många, ja af alla; så kan ingenting ingifva högre begrepp om odlingens verkningar. Att den enskilde på denna väg fortast förlorar sin naturliga frihet, är tydligt. Han upplyftes genom denna oemotståndliga ström af vexlande, i hvarannan gripande krafter utur sitt naturliga läge, tvingas att afsäga sig sina första verksamhets-anspråk, och

att genom utbildandet af någon viss färdighet och konst göra sig till en verkande del af detta oupphörligt gäsande, arbetande hela, som eljest skulle utkasta honom ur sitt sköte eller krossa hans varelse. Han måste uppoffra allt för det hela, i förväntan att få allt af det hela åter. Huru ofta hindrar honom ej denna belägenhet och utbildandet af den enskilda färdighet, hvarigenom han skall gälla, från att njuta menskligbetens första enklaste nöjen, att knyta lifvets ljufvaste förbindelser! Huru ofta måste ej hans land, hans folk, tillfredsställelsen af egna krafters öfning vara honom i stället för älskarinna och maka, för söner och döttrar, för det enskilda lifvets naturligaste lycka! Han får veta hvad det vill säga att tillhöra en så stor slägt *som* menskligheten. Huru olycklig vore han ej, om han ej till ersättning kunde upptaga denna menskligbet inom *sitt eget* bröst och i sin anda känna hela dess rikedom inströmma, om han ej i sitt trånga, kringskurna läge genom själskraft kunde vidga sin existens till att omfatta det högsta, det bästa, njuta det hela, under det han uppoffrar sig för det hela och äfven i sin undergång hoppas att lefva i *dess* minne! — Det är odlingens sublima historia, som räknar mer än en Curtius som störtat sig i djupet för det allmänna bästa; — och det är dock skönt att känna sig tillhöra ett sådant slägte, att fylla äfven en af de lägsta, minsta platserna i detta omätliga, upplyftande skådespel. Vi äro mycket, vi ega mycket, vi öfverse mycket, och mer än vi sjelfva behaga besinna, allt genom denna *odlings* höga kraft. Glömmom blott ej, att allt detta är litet och sjunker till intet i samma ögonblick som den lifvande kraften, som känslan för allmänt väl blir oss främmande! Och hur kan den det, då i hvarje ögonblick af vårt lif nästan oändliga krafter medverka? — Jag talar här *ej*

blott om det närmast omgifvande, om den mångfald och förmåga som under våra ögon arbetar för hvarje behof. Äfven med det aflägsnaste stå vi genom en omätlig utvexling af krafter i gemenskap. Bära vi ej i sjelfva verket en flertusenårig historia inom oss? Har ej ålderdomen å nyo uppstått ur sin graf för detta slägtes besvärjande ord? Finns det något märkligt tidehvarf af de längst förflutna som ej skattat sin gärd till det Europeiska minnets och bildningens rikedom? Bära vi ej en hel forntid inom vårt bröst i kamp med den framtid som ur våra bemödanden skall utveckla sig? Finns det någon fläck på jorden, af Europeiska vapen, handel och konster oeröfrad, som ej vettgirigheten åtminstone sökt att eröfra? Huru många ha ej offrat sitt lif för sådana forskningar, t. ex. för att tränga in i det brännande Afrikas ödemarker och aftäcka den flammande slöja, hvarmed naturen tycks ha velat göra det inre af denna verldsdel till ett evigt mysterium? Ingenting visar bättre den Europeiska odlingens kraft, än att sådana uppoffringar genom sin vanlighet ej mer förvåna. Omgifvas vi ej i vårt enskilda lif af de aflägsnaste länders alster? — ifrån den i Europa invandrade jordfrukt som äfven är dagakarlens föda, tills högre upp slutligen hushållet omfattar en verld. Leder ej theet, kaffet, sockret på våra bord den inre blicken till China och Westindien, mahogny-möbeln midt in i Amerikas skogar, kryddorna till det gyllene Indien? Och hvem säger väl de lätta invånarne i flärdens och modets regnbågsfärgade verld, att de genom klädsel och prydnader, åtminstone såsom vandrande geografier och historier, äro värda en allvarsam eftertanke, om de ock sjelfva aldrig egt någon? Ja, M. H., vi äro så litet främmande för historien, den minste af oss står så litet utom dess område, att vi tvärtom föra hela denna

historia öfverallt med oss. — Och att lära er historien är ej att bibringa er något yttre, det är att ur vårt eget inre till fullt medvetande utveckla den historia som vi, utan att kanske sjelfva ha särdeles derpå tänkt, omföra med oss; det är att så lära förstå oss sjelfva.

Vi sade att intresset för denna förklaring är det egentliga förstånds-intresset i historien. Då utan att mer och mindre orientera sig genom en sådan förklaring ingen ändamålsenlig handling i den omgifvande verlden, som sjelf först derigenom blir klar, är möjlig, så kalla vi äfven med skäl detta historiens intresse för det *pragmatiska;* hvilket, om det *sympathetiska* intresset, som vi förut betraktat, i det *förflutna* ser ett *närvarande*, tvärtom i det *närvarande* ser det *förflutna* och förklarar genom det sednare det förra.

Vi omfatta slutligen alla föregående frågor i följande: i hvad mån innehåller det *förflutna* och *närvarande* äfven det *tillkommande?* Hvad är både det offentliga och enskilda lifvets förhållande till historiens och menniskans mål? — Besvarandet af dessa frågor förer oss till det *moraliskt-religiösa* intresset af historien.

Då detta utan tvifvel är det högsta, så kan äfven här först ytterst bli fråga om den nyttan man af historien kan hemta. Ty såsom nytta är värde i afseende på ett ändamål, och allt värderande först är möjligt genom något sådant som har sitt värde af sig sjelft, ej för något annats skull, så förutsätter all undersökning om nytta, i sin högsta allmänhet, ett i och för sig sjelft godt och önskansvärdt ändamål. En sådan fast punkt är i synnerhet nödigt att hafva för ögat i historien, som framställer en så oupphörlig förändring. — Ty huru kan förändring märkas och mätas utan i förhållande till något oföränderligt och bestående? Detta, då det ej kan finnas i något yttre, måste

menniskan söka inom sig sjelf, eljest bortföres hon blott på tidens vågor, utan att för henne en tid i sjelfva verket finnes. Och är ej förhållandet sådant med den lättsinniga hop, hvars lefnad hvälfves utan riktning och mål? — Skole vi således inom menniskan söka denna sjelfständiga grund, så förekommer i hela hennes väsende ingenting oberoende och oföränderligt genom allt annat än genom henne sjelf, mer än hennes *vilja*. Genom en bestämd vilja betyder först menniskan någonting för sig sjelf, och blott derigenom antaga menskliga tillstånd och handlingar, förflutna och närvarande, för henne vigt och betydelse. Bestämd är åter viljan derigenom att hon går på ett ändamål, och naturligtvis på ett högsta ändamål, ett ändamål öfver alla andra, hvarefter hon mäter allt värde, all nytta. Bestämd är ytterst hvar och en vilja genom hvad den föresätter sig som sitt *högsta goda*, enligt det gamla ordspråket: menniskans vilja är hennes himmelrike.

Valet kan vara tväggehanda och derigenom leda till helt olika åsigter af verlden. Man kan söka detta goda i det yttre och verldsliga eller i det inre och eviga i vår natur. Det första sinnelaget, under än så olika former (och det kan antaga lika många som det finnes menskliga begär), öfverensstämmer dock deri att göra den enskilde till medelpunkten i den honom omgifvande verlden, och sätter i egennyttan sitt högsta mål. Det är tydligt att detta sinnelag — som, i förbigående sagdt, alldeles ej nödvändigt beror på något visst filosofiskt system — söndersplittrar menskligheten i lika många atomer som det finnes individer, utan all inre förbindelse sins emellan, och att, om det vore sant att menskligheten är ett organiskt helt och blott såsom sådant kan betraktas, en synpunkt, som tvärtom ordnar det hela under det enskilda, i sjelfva ver-

ket föreställer verlden upp- och nedvänd och i krig af alla mot alla. Ty att alla dessa individer sammanhänga med hvarandra genom gemensamma behof skall nödvändigt föreviga striden, och hela historien skulle på detta sätt blott kunna framställa en ond makts grymma lek med all mensklig lycka och förhoppning. Då, med så tröstlösa utsigter, denna lära svårligen kan bli allmän, gör den sig inför sig sjelf helst gällande såsom ett undantag, såsom en hemlig högre vishet, som blott blifvit de starka, upplysta själars lott, men för mängden hvarken är upphinnelig eller tjenlig. Under denna förutsättning kan historiens dystra grund få en glädtigare färgblandning och blir egentligen taflan af menskliga förvillelserna, hvilka visserligen lemna uppmärksamheten ett rikt och underhållande fält. Hit höra allmännings-platserna [3] om menniskornas dårskap, *i alla tider* sig lik; hit hörer skickligheten att till stora handlingar finna små driffjädrar, till vigtiga händelser obetydliga anledningar, förklaringen på alla karakterer ur omständigheter, visheten i att inse menskliga lifvets tomhet och ringa värde, och att man derföre bör taga det så lätt som möjligt o. s. v. Det är klart att detta sinnelag upphäfver sjelfva begreppet om historien, emedan det förnekar henne allt sammanhang och ändamål, och i sjelfva verket gör slumpen till menskliga sakernas gud.

Det motsatta sinnelaget ville jag mindre utmärka genom den allmänna tron på en högre sakernas ledning, än genom det förhållande hvari man känner sig sjelf till denna ledning. Ty man kan tillsluta sig derför, och derigenom så mycket i ens förmåga står öfverlemna sig åt slumpen,

---

[3] *Loci communes.* Jag ser icke, hvarföre ej, till ära för sentensmakeriet, denna öfversättning i språket kunde upptagas.

ödet, eller huru man vill kalla en blind makt; man kan ock öppna sitt sinne derför ju mer man vårdar och besinnar den odödliga del af sig sjelf, som kan erfara det gudomligas gemenskap. Och för ett sådant sinne är åsigten af lifvet, det må utmärkas af hvad öden som helst, alltid högst enkel, att det nämligen är en pröfning, en rening, en fortfarande och slutligen till klarhet bragt söndring af den onda principen hos menniskan från den goda. Om bägges närvaro hos menniskan kan historikern minst tvifla. Hvem har med en uppmärksam blick på sig sjelf ej lärt att menniskan inom sitt eget bröst har rum för både afgrund och himmel? Denna insigt är lifvets *crisis* i ordets båda bemärkelser af *brytning* och *dom*. Ty man måste göra ett val, och uppskofvet dermed blir ju längre ju mer ett bevis att man i sjelfva verket redan gjort det. Mine herrar, vi ha kastat en blick i det inre af historien. Ty menniskans historia är ock menskligbetens.

Kunskapens träd på godt och ondt ställer en helig lära i spetsen för all historia. Man kan säga att det är hela historiens symbol. Betraktar man menskligbetens gång, hvari märker man en förkofran, en tillväxt? I lycka? Man skulle önska att ega en måttstock derpå, — en måttstock för att afgöra, om Araben under tältet i öknen, eller invånaren i verldens största, mest poliserade städer (då svårligen någon ville byta med den andra) är lyckligare. I dygd? — Väl! — Ett jakande svar skulle naturligtvis förklara oss sjelfva för de dygdigaste och bästa menniskor verlden hitintills sett, och historien hade i detta afseende ingenting att lära oss. — Men det enda, hvari menskligheten otvifvelaktigt förkofrat sig, är i *kunskap* — i kännedom af sig sjelf, sina förmögenheter och förhållanden, hvilket är det som man egentligen menar med den odling,

hvars oupphörliga framsteg historien förvarar. Men all kunskap, såsom den tillika är en ständig fortskridning i kännedomen af sig sjelf och sin egen natur, utvecklar alltmer sin egentliga egenskap att vara kunskap på godt och ondt. Detta är karakteren, hvari den motsats, som under så många former i menskliga väsendet förekommer, slutligen yppar sig. Hvad utöfver denna insigt ligger, är ej ett *theorem*, utan ett *problem* — kan ej blott lösas genom lära, utan genom lefverne. Här är den punkt som hvar och en tänkande menniska mer och mindre klart en gång känner i sin lefnad, der filosofi och religion bli ett, och utöfver hvilken alla theoretiska framsteg förutsättas af de praktiska. Och är ej redan i sig sjelf den *lefvande* kunskapen *handling?*

Tiden blir allt värre, är ett gammalt påstående. Deremot ha röster aldrig fattats som försäkra att den i sjelfva verket blir bättre. Det ena har från tidernas början varit ålderdomens klagan, det andra ungdomens hopp. Hvad skall man tro? — Båda ha otvifvelaktigt rätt. Tiden blir, i egentligaste mening, både värre och bättre. — I den lyckliga obestämdhet i afseende på godt och ondt som utmärker barndomens dagar, har hvar enda menniska *upp*lefvat en afbild af den gyllene ålder som alla folkslags äldsta sagor sätta vid tidens egen början. — Förståndet vaknar — förmögenheterna utveckla sig, söndra sig — hvad som i barndomens dagar visade sig såsom egensinnighet och oart, kan förklara sig till de herrligaste dygder — hvad som yttrade sig såsom ett gladt och tåldt sjelfsvåld, kan bryta ut i de rysligaste laster. Ur erfarenheten af lust och olust, nytta och onytta, utvecklar sig till klarhet den insigt, att det är emellan ondt och godt som valet slutligen skall göras. Det ena som det andra

har alltid i verlden funnits. Lifvet, historien är *söndringsprocessen.* Det goda, pröfvadt i striden, uppträder alltmer i sin rätta natur. Det onda, alltmer upptäckt i de förklädningar det i menskliga väsendet kan antaga, måste ock alltmer framträda i sin egentliga art och verksamhet. — Den neutrala linien, på hvilken hvar och en i början befann sig, blir allt smalare — uppfordran att taga ett beslut allt strängare, allt allvarsammare. — Sådan är årens lära för slägtet som för den enskilde. Den eviga freden ha några filosofer ännu fastställt för tidigt, då de satt den vid historiens ända. Historiens sista akt låter oss ej förvänta någonting sådant, utan snarare det största af alla krig. — Så blir den sammantagna summan af all mensklig lefnad ej annat än hvad hvart och ett enskildt lif är, en pröfning, en rening för ett bättre: en åsigt, hvari verldslig lycka och olycka förlora sin betydelse och blott behålla den som de få genom sitt inflytande på ett verkligare väl eller ve.

Det är väl häraf klart, att just jemnt så mycket som hvar och en förstår sitt eget lif, just jemnt så mycket är han skicklig att förstå historiens, eller det stora allmänna, hvaraf han sjelf är en del, och att, så mycket mängden och vigten af händelser kallar blicken utom oss, så liten är båtnaden af denna betraktelse, om den ej återför oss på oss sjelfva. Mycket och obestämdt har blifvit taladt om nyttan af historiens studium. Allmännast har man varit ense om att sätta denna nytta i exemplet. Då vore den alltför oviss. Historien ger så många goda exempel; ja — men ej mindre elaka, och, ser man på verldslig lycka och olycka, just ej alltid af en varnande art. Hufvudsaken är det sinnelag som man medför till detta studium. Och detta måste man gifva sig sjelf. Men förutsatt att

det är af rätta slaget, så innehåller historiens studium en sjelfpröfning i så stort mått och af så genomgripande natur, att det väl för allt hvad som kan kallas egenkärlek hos menniskan borde vara ett eldsprof. Den första läran är angående förstörelsen, den allmänna förgängelsen som här drifver sitt arbete i stort. Detta är den gamla stormen i historien, som, brusande ur högre regioner, framfar öfver allt menniskoverk. — Huru ofta synas ej menniskorna ha liksom sammansvurit sig för att fasthålla tiden, och, förvänjda genom ett förrädiskt lugn, trott sig kunna föreviga ett tillstånd som svarat emot ögonblickets önskningar? Förgäfves. Ett djup öppnar sig under deras fötter, en blixt kommer, man vet ej hvarifrån, tänder, man vet ej huru, och den fasta grunden, stödet för så många tusendes förhoppningar, är ett svallande, flammande haf, der mansåldrars arbeten störta öfver hvarandra. Lägg dessa stora förgängelsens prof till dem hvarje dag ger; och hoppas sedan att det personliga i något verk förblifver! Allt hvarigenom en menniska skulle kunna tillegna *sig* ett arbete och stämpla det med *sin* prägel, är ju, såsom allt enskildt, genom en inre nödvändighet evigt skiftande? Hvar skulle vi då söka det bestående, oförgängliga? Hvar, om ej i andan, meningen af det *hela*, det lefvande odödliga i historien, som just genom sjelfva förstörelsen (som är dess protest emot de enskilda intressenas omåttliga anspråk) i allt renare och bestämdare former sig uppenbarar? — Denna betraktelse är utan tvifvel lika upplyftande som den förra kan vara nedslående. För bägge dessa historiens läror är ungdomen särdeles tillgänglig. Den intresseras och röres i allmänhet lika mycket genom stora skådespel af förstörelse, som den åldrige fruktar och afskyr dem; emedan känslan af det blomstrande lifvets rika, opröfvade

krafter förer detta med sig, och emedan denna ålder i sig sjelf alltid är det faktiska beviset, att, oaktadt alla förgängelsens nederlag, historien ej går ut. Den har å andra sidan en liflig känsla för det oegennyttiga i ändamål och det stora i uppoffringar, hvilka den dock mer älskar än rätt värderar, emedan oegennyttan i denna tidrymd af lifvet till en så stor del kommer af ännu obestämda verldsliga förhållanden. Dess begrepp om det stora är derföre gemenligen för materiellt och af egenkärlek grumladt. Den fattar det blott såsom en motsats af det lilla, såsom det aflägsna, obestämda, ovanliga, jemfördt med det alldagliga och närmast omgifvande. I detta afseende har historien förvarat sin vigtigaste lexa, då den lärer att värdera det närmaste och äfven göra det lilla i en stor mening. Att veta skilja sak från person och eget intresse, att i handling och omdöme fråga *hvad?* ej genom hvilken? eller för hvem? det är ännu icke första steget i sedlig odling. Ej frågan hvad? utan tillika frågan *huru?* är det som i alla menskliga saker först utmärker att man kommit till klarhet öfver sig sjelf och sin verld och förmår fatta det egentliga och verkliga i all handling. — Det är en allmän fallenhet i lifvets häftigare ålder, äfven hos dem som äro mäktiga af enthusiasm för ett värdigt ändamål, att för målet förgäta vägen. Felet ligger ofta ej så mycket i missberäkningen af krafterna, som i en mindre grannlagenhet i afseende på medlen, i sorglösheten derom att ej det goda äfven sker på det *bästa sättet*, blott det angelägnaste ernås, att någonting verksamt och kraftigt i allmänhet sker derför. Detta sätt att hasta menniskoslägtet till hjelp är i sjelfva verket att tro sig ofanteligen nödvändig för verlden, och ett högst oförlåtligt högmod. Menskligheten är ej nog fattig på krafter för att behöfva med hvar och en

enskild köpslaga öfver hvad för henne skall ske. Hon är tvärtom tillräckligt rik, och behöfver i intet afseende låta pruta med sig. Ingen lära står i historien skrifven med outplånligare drag än läran om den enskildes fullkomliga obetydlighet i afseende på *hvad* han kan uträtta. Ingenting motsäger hon så rakt som den tanken, att, till någon stor, för menskligheten vigtig förändring, den eller den personen varit omistlig, de eller de omständigheterna helt oumbärliga. Hvad *en* i sådant hänseende ej vill eller kan uträtta, uträttar helt säkert en annan, under andra omständigheter och på ett annat sätt. Historien skulle på hvar och en sådan knut kunna ha oändligt många upplösningar. Hvad den högmodige anser sig ensam förbehållet, är just det som *han* ej utför. Ja, liksom till hån och spott öfver menniskors egen tanke om sin förmåga, är det just det förvånande och förundransvärda som ofta finnes utfördt genom de ringaste redskap. *Att lefva och lefva låta* är genom historien en grundsats af en i sanning obarmhertig tydlighet. Vill någon i hvad bana som helst, med hög tanke om sin egen förmåga, beröfva verlden sin oskattbara medverkan, och behaga sig sjelf i ett förnämt stillasittande, så må han vara öfvertygad att tidens hjul vänder sig honom förutan, och vänder honom sjelf derjemte. Tror någon att på ett verk, hvartill han haft den lyckan att bidraga, just *hans* prägel och form äro det egentliga vigtiga, så må han besinna att en hel efterverld står tillreds att i detta verk utplåna alla spår af upphofsmannen och blott qvarlemna just det som är skickligt att bli en gemensam egendom.

Men är allt *hvad* en menniska kan uträtta i förhållande till det stora hela obetydligt, så få handlingar i gemen sin egentliga betydelse genom sitt *huru?* genom me-

ningen, andan, hvari de äro gjorda. Blott genom ett pligtenligt, samvetsgrant uppsåt öfverskjuter en handling alla tidsföränderliga förhållanden, är redan i sig sjelf en absolut moralisk storhet, och alltid oändligen större än sjelfva sitt synliga uttryck i verkligheten. All utgång står i högre händer: — en åsigt, hvari stort och litet i afseende på föremålen mister sin betydelse. Stort är allt hvari lagen af det hela lefver, — och vi — vi känna denna lag i sin allmännaste mening blott genom det för alla gemensamma, samma vetandets eller *samvetets* lag. I lydnad för denna lag fråga vi: hvar är *vår* plats? Hvilka föremålen för våra första pligter? Hvilken och hurudan den omgifvande verld som påkallar vår verksamhet?

Det närmaste, det fullständiga svaret på frågan får en hvar af *sitt folks historia.*

Den utveckling af det historiska intresset som vi beskrifvit, innehåller tillika den naturliga ordningen för historiens lärande. Då det *sympathetiska* intresset är det första, följer deraf äfven att den första historiska undervisning bör bestå i berättelser, genom ämnets egen natur och åskådligheten af framställningen tjenliga att väcka det unga sinnets deltagande. Ett urval af den bibliska historien egnar sig för den allraförsta undervisningen förträffligt till detta ändamål. Hennes egen enfald ligger det barnsliga sinnet så nära. Hon tillfredsställer på det lämpligaste sätt barndomens naturliga åhåga att fråga efter alla sakers början och slut, och svarar tillika genom det förhållande, hvari hon alltid sätter menniskan till en *faderlig* upphofsman och ledare, så skönt till alla den första (jag hade så när sagt klokaste) ålderns känslor och begrepp. Det *underbara* låte man vara. Barnet finner det naturligt. Har man vid mog-

nare ålder, såsom till exempel författaren af dessa rader, läst sig mätt på de skriftlärdes försök att bortförklara det underbara i bibeln, så finner man att med saknaden af dylika förklaringar aldrig är mycket förloradt, och håller sig hellre till Shakspeares grundsats: »det gifves många ting i himmel och på jord, hvarom er filosofi ej drömt». — Till profan-historien må den första undervisningen sedan leda sig genom *biografier* och *utförliga* skildringar af särskilda märkvärdiga händelser, helst så valda att de äfven karakterisera de *historiska epokerna*. På detta sätt kan nämligen tillika det allmännaste chronologiska skelettet af historien, utan att det blott behöfver vara en torr register-tabell, bibringas i den ålder då minnet är lifligast och emottager de intryck som sedan aldrig glömmas. Hvarje epok är på detta sätt redan en ljuspunkt genom den bekante man eller händelse, hvarigenom den utmärkes. Att göra *dessa* åskådligt kända, vare således första omsorgen. Att mellanrymderna, ännu så länge, bli helt och hållet dunkla, det skadar ej. — Då det alltmer sig utbildande förståndet begär *sammanhang*, det vill säga, då det *pragmatiska intresset* för historien börjar vakna, då först meddele man en sammanhängande historia, i hvilken det ljus som från epokerna utgår fördelar sig jemnt öfver hela taflan. — Methoden gäller för universal-historien som för de speciella, af hvilka fäderneslandets naturligt intager första rummet. Hvad denna angår, så följer efter bibeln — Snorre Sturleson; emedan han på en gång lägger grunden till nordiska historien och berättar med sagans hela åskådlighet. — Så mycket om *undervisningen*. — Hvad det *moraliskt-religiösa* intresset af historien angår, så kan det endast tillfredsställas genom ett *sjelf-studium*; som är mannens.



THORILD.

TILLIKA EN FILOSOFISK ELLER

OFILOSOFISK BEKÄNNELSE.

1820.

Denna skrift utkom första gången år 1820. Med flera uteslutningar trycktes den sedan bland författarens *Valda Smärre Skrifter* 1842. I tillägget till sednare delen af dessa skrifter yttrar förf. vid denna nya upplaga af arbetet: — — »Identitets-filosofien var till sitt väsende *pantheistisk*. — Ett uppdrag att utgifva Thorilds skrifter förde mig till närmare bekantskap med en författare, som kan sägas ha anticiperat denna pantheism, och ju mer jag studerade hans verlds-åskådning, ju mer kom jag till den öfvertygelsen, att Thorild sjelf tillhörde en *generation* af författare, i allmänhet utmärkta genom samma tendens. Det var hvad jag i uppsatsen öfver Thorild kallade den *æsthetiska pantheismen*: en ännu för sig sjelf outvecklad pantheism, ännu mer känsla än insigt, ännu saknande det filosofiska berättigande som den sedermera först erhöll genom identitets-filosofien. — Ett försök att karakterisera detta slags pantheism förde till ett försök att bestämma och uttala min egen filosofiska öfvertygelse. Det gaf anledning till den *filosofiska eller ofilosofiska bekännelsen*, som på sin tid väckte ett slags uppseende genom den tryckfrihets-process som den ådrog författaren för bristande orthodoxi. Anledningen till anklagelsen fanns kanske mer i vissa mindre väl valda, och i närvarande upplaga äfven uteslutna uttryck, än i sjelfva saken. Åtminstone var sträfvandet ej tadelvärdt, och bedömdes äfven sålunda i utslaget af denna rättegång. Skriften var snarare ett försök att komma ut ur pantheismens cirkel, genom närmande till den positiva uppenbarelsen: ett försök som af den yngre Schellingska skolan på flerfaldigt sätt, ehuru, så vidt jag kan dömma, ingenstädes med framgång, blifvit gjordt. Så länge den nämligen såsom sin högsta både enhet och motsats blott erkänner den af *natur* och *intelligens*, måste den förgäfves sublimera och mystifiera naturen för att bringa den upp till lika värdighet med intelligensen sjelf. Det är ock hvad som skett i den filosofiska eller ofilosofiska bekännelsen genom postulerandet af det öfversinliga *sinnet*». — Närvarande tredje upplaga är oförändradt aftryckt efter den af år 1820. Hvad som i 1842 års upplaga blifvit uteslutet, nämligen Tillegnan, Företal, Tillägg, Schema af Vetenskaperna (det i tillegnan s. k. »kopparsticket») samt flera noter under texten, är således här intaget. Såsom *Bihang* har man ansett lämpligt att till skriften foga 1) författarens svaromål i den nämnda tryckfrihets-processen, och 2) hans genmäle å Hammarskölds recension öfver arbetet, emedan de för dettas uppfattning och rätta förstånd äro af vigt.

MIN

MIN GODE VÄN

PETER ANDERSSON

TILLEGNADT.

Här är en bok, käre vän, som jag i verlden låter utgå till din heder; emedan du i din enfald är långt bättre än allt hvad deri står. Du läser den ej; hvilket är lika mycket. Den är skrifven för de lärde män som äro svage i trona. Jag vet ock, du har mycket att göra med åkern och hushållet, och läser helst, på söndagarne och vid lediga stunder, hvad den *store författaren* i den Heliga Skrift meddelat oss fattiga menniskor till upplysning och tröst. Deri gör du ock alldeles rätt, käre vän! — Sätt emellertid boken på hyllan såsom ett vårdtecken af min trogna vänskap, och helsa hustrun och barnen, för hvilkas skull jag gerna i slutet af boken velat bifoga ett grannare kopparstick, om tillfället så medgifvit.

Din vän
Professorn.

FÖRETAL.

Denna skrift — en frukt af åtskilliga sommarvandringar i min hembygd, och nästan helt och hållet under fri himmel tillkommen * — började jag med föresats att derigenom uppfylla ett löfte, hvilket jag såsom utgifvare af Thorilds samlade arbeten åtagit mig, och i följd hvaraf till dessa skulle bifogas ett försök till Thorilds karakteristik, men har dervid haft en förnyad erfarenhet, huru lätt man kan ledas att säga mer än som i början var afsigten, om ämnet dertill inbjuder. Genom en tankegång, som af skriften sjelf inhemtas, har denna nämligen blifvit tillika en framställning af sin författares egen öfvertygelse i filosofiska ämnen. Om denna hans olycka att fördjupa sig i saken tillika blir en olycka för läsaren, kan han ej dömma, men önskar bättre utgång; ehuru han kan föreställa sig att skriften derigenom blir för en större allmänhet mindre läsbar och angenäm än den eljest kanske kunde blifvit. Emellertid måste den från Thorilds arbeten skiljas; hvartill, utom andra skäl, ett billigt afseende på auktorlig anständighet var nog att bestämma mig. Ty till denna hör, att utgifvaren af en annans skrifter skall underordna sig och egna läsarens hela

---

* Till största delen redan under sommaren 1819. Arbetet är bland skogarne och på bergen i det på naturskönheter så rika Wermland skrifvet, och hör således till Peripatetiska skolan.

uppmärksamhet åt det egentliga föremålet. Detta var numera ej möjligt; och derföre framträder denna lilla bok för sig sjelf och får äfven svara för sig sjelf. Den är, såsom sagdt, en framställning af min egen öfvertygelse: — *filosofisk;* emedan den ej utan filosofiska studier tillkommit, hvarom flera tidigare skrifter vittna, hvilkas inre sammanhang med den närvarande ej torde undfalla dem som ville göra sig mödan att söka det; — *ofilosofisk* också, om man vill; hvilket för mig betyder, att den söker ådagalägga otillräckligheten af allt hvad man vanligen kallat filosofi, och för andra torde betyda annat; i allt fall — en *bekännelse;* emedan all lära är dunst, som ej tillika är bekännelse.

Att i en tid, som i de högsta och vigtigaste angelägenheter utmärkes dels af förhetsade missförstånd, dels af en ljum och vacklande obestämdhet, i min mån söka bidraga på en gång till *säkerhet* och *mildhet i tänkesätt*, har, näst egen tillfredsställelse, varit min bevekelsegrund, hvars loflighet man åtminstone ej skall misskänna. Jag hade äfven derföre en gång ämnat kalla dessa blad: »Utkast till en christlig filosofi»; men de må hellre gå ut i verlden med mindre anspråk.

Öfvertygelsen att menskligt vetande, ej mindre än menskligt samhälle och menniskan sjelf, behöfver en *försoning* för att komma till helsa och klarhet; att filosofien således endast såsom religion kan sjelf vara verklig: denna öfvertygelse, ehuru den föga innehåller något nytt, utan tvärtom det bepröfvade gamla, skall, jag vet det, utan tvifvel af många anses för min egentliga *vurm.* — Må så

ske! Jag har ej kunnat bli den qvitt, och om läsaren, med fara att sjelf få den, ändå tar boken i hand, så vet han åtminstone genom detta förord, för hvad han har att taga sig till vara.

Man skall invända: då denna bekännelse slutligen löper ut på ungefär detsamma som hvar och en kan läsa i Lill-katchesen (ett skäligen godt compendium af den sublimaste filosofi jag känner, hvarföre ock den som derutinnan är väl grundad gerna må lemna mig oläst), hvartill tjenar då att föredraga och förkläda dessa sanningar i en filosofisk drägt och derigenom snarare förmörka dem? — Jag svarar: hade frågan blott varit om att ensamt framställa uppenbarelsens sanningar, så vore invändningen tvifvelsutan grundad. Men här var frågan om att föra förnuftet till den punkt der det måste erkänna dessa sanningar. Då fick man också lof att fatta den allmänna förnufts-vetenskapen eller filosofien i sitt närvarande skick, så som detta ur det föregående utvecklat sig, för att söka bringa henne till detta mål. Att detta kunnat *bättre* ske än jag gjort det, är möjligt och troligt; men vägen kunde, på det hela, ej annorlunda väljas och var bestämd af sjelfva saken.

Slutligen får jag anmärka, det omständigheter ej tillåtit att af denna skrift nu meddela mer än första afdelningen, som blott innehåller grundläggningen till Thorilds karakteristik, derigenom att den i allmänhet bestämmer hans plats.

Det öfriga i sin tid.

En författares skrifter teckna honom för efterverlden, och att bredvid dessa skrifter erbjuda en teckning af en annan hand kunde lätt synas ett ingrepp både i auktorns rätt att tala för sig sjelf och läsarens att för sig sjelf dömma. Jag är visserligen långt ifrån sådana anspråk, men har egentligen ingen rätt att läsaren skall häri tro mig på mina ord. Dertill fordrades, att hvad jag ämnade meddela verkligen innefattade nödiga upplysningar som ej inom skrifterna sjelfva stode att hemta. Sådana upplysningar skulle här på dubbelt sätt kunna lemnas. Först och främst genom en lefvernes-beskrifning, som satte läsaren i tillfälle att ur *menniskan* förklara sig *författaren.* Detta sätt hade kunnat väljas, om vi ej haft oss bekant att Thorild var en afgjord fiende till alla lefvernes-beskrifningar öfver författare, och särskildt önskat det ingen måtte göra sig besvär med hans egen. En liflig öfvertygelse att det endast är en författares inre lif, i hans skrifter uttaladt, som angår efterverlden, låg utan tvifvel denna besynnerlighet till grund, som vi vörde; ehuru vi, å andra sidan, ej kunne ogilla det ganska lofliga och menskliga intresse som fäster oss vid det individuella och personliga hos utmärkta männer. — Men det gifves äfven ett annat sätt, som har den fördelen att man ej behöfver nedstiga från den litterära synpunkten. Hvarje författare, han må vara och förefalla sig sjelf så afvikande från den allmänna regeln som helst, är dock ett barn af sin tid. Hans bemödanden må synas

gå med eller mot strömmen, han har aldrig varit ett rent undantag, aldrig *ensam.* — Ingen menniska är ensam. — All handling sker i stort. Författaren i synnerhet lefver oupphörligt i den *största verld,* nämligen inom det allmänna tänkesättets, der han är en röstegande medborgare; och inom denna högst lifliga, rörliga verld verka tusende krafter i hvarje möjlig riktning, synligen eller osynligen, med och mot; ty ingen finnes som ej ligger beredd i tidens egna stora förhållanden. Är således hvarje auktors bana en del af ett större helt, så blir den först genom en blick öfver det hela, till hvilket den hör, fullkomligt begriplig. Men detta hela, till hvilket den närmast hör, innefatte vi i begreppet om författarens *tid.* Hans förhållande till denna ligger väl uttryckt i hans skrifter; tidens förhållande till honom kunna de deremot blott ofullkomligt uttrycka. — Här vore således någonting nödvändigt hörande till en författares karakteristik, som endast tredje man kunde uppfylla; förutsatt, att han i sig hade minsta stycke efterverld. — Och hvem vill ej gälla åtminstone för en milliondel af denna? — Vi, erkännande vår egen obetydlighet i detta afseende, vilje också ingalunda uppträda på hennes *domstol* för att derifrån *förkunna* verlden våra utslag. Men ett försök att i grund *förstå* den auktor som sysselsätter oss, det är hvad vi föresatt oss göra, gerna lemnande åt andra, som i fråga om denne författare alltid varit färdigare att dömma än förstå, nöjet af deras myndighet. Att förklara sig det enskilda ur det allmänna, att rätt inse bägges lefvande sammanhang är alltid intressant, ja i all tanke-sysselsättning det enda intressanta. Detta intresse stiger, ju svårare uppgiften vid första påseendet förefaller; och hvem är det obekant, att Thorild allmänneligen anses för ett regel-

löst, vidunderligt litterariskt fenomen? Likväl var äfven han i sin ordning, och ej blott utomordentlig.

Innan vi söke framställa honom i klarheten af en sådan hans ordning, måste vi först bestämma hvar denna i allmänhet är belägen. Inom hvilket område skola vi utstaka hans plats? Till hvilket slag af författare hör han? — Författare i allmänhet ville vi dela i tvänne: de *bildande* (som man äfven kunde kalla de skådande) och de *sökande*. De förre gå skapande tillväga; de sednare tvärtom upplösande, söndrande, förklarande. Så motsatta deras verksamheter än synas, äro de likväl båda nödvändiga för den rätta uppenbarelsen af det högsta, i hvilken sanning och skönhet äro ett. Utan de bildandes kraft skulle det i allmänhet förneka sig åt all framställning; utan de sökandes renande stränghet skulle denna framställning sjelf alltför snart stanna vid det ofullkomliga. De ega, desse sednare, i sin hand den eld, inför hvilken intet i sig sjelft förgängligt består, och ur hvars prof endast det fullkomliga och evärdeliga orördt kan framgå; och alla den bildande kraftens skapelser, hvilka ej uthärda denna pröfning, gå under, men för att i varaktigare och fullkomligare former åter uppstå. Om vi härmed öfverhufvud utmärkt skilnaden emellan det *poetiska* och *filosofiska* snillet, är likväl ej vår mening att neka, det mellangrader gifvas, i hvilka båda verksamheterna synas blandade; och den auktor, med hvilken vi sysselsätte oss, är sjelf derpå ett märkligt exempel. Alltid skall man likväl finna att endera är den egentliga, öfvervägande; och för hvar och en som känner Thorild kan föga något tvifvel uppstå, att det filosofiska anlaget hos honom var det herrskande. Han var ock en *sökande* (jag önskade att läsaren, som jag, kände allt det djupt rörande som här ligger i detta ord), en

sökare till sanningens guds-rike; och sjelfva den tanke, enligt hvilken *lärodikten* var honom det högsta i allt skaldskap, bevisar att det sanna var den egenskap hvari skönheten var hans själ närmast. Vi sade att mellangrader gifvas, i hvilka poetisk bildningskraft och filosofisk skarpsinnighet synas nästan lika förena sig. De göra det så mycket lättare som de aldrig helt och hållet kunna umbära hvarandra. Till en förening af bägges högsta kraft kommer det likväl aldrig hos en och samma, just emedan de äro af så motsatt natur. Derföre, der båda finnas i betydligare mått, *neutralisera* de hvarandra, och det uppstår mindre någon egen ny energi, än en allmännelig, högst liflig receptivitet eller fattningsgåfva: det slags själens fallenhet som älskar att i sig upptaga det *rent varande* och hvila dervid; en egen allblick, för hvilken tingen *i sig sjelfva* äro klara, och som finner sig med verldens inre lif och ordning befryndad. Dessa menniskor, de sanna tillbedjarne af varelsens rena former och klaraste väsende, äro de födda *opartiske;* men just derigenom födda fiender till allt parti, all ensidighet och litenhet, som endast känner *sig* och vill herrska; emedan ett sådant missförhållande är till hela deras natur afgjordt fiendtligt. I vitterheten och vetenskaperna, liksom i det verksamma samhällslifvet, ha de derföre gemenligen hört till den *tryckta* och *kämpande församlingen* (ecclesia pressa et militans); ehuru de i sig sjelfva äro kallade medlemmar af den *triumferande.*

Med denna lättrörliga känslighet, detta rena, lifliga sinne för allt, var likväl den filosofiska anden hos Thorild den herrskande. Att karakterisera denna hos honom är att karakterisera honom sjelf. Och detta blir så mycket vigtigare, om det skulle låta sig visas att han är en

ibland de märkligare exponenterna af en hel epok i sednare tiders filosofiska och deraf beroende allmänna bildning. Detta må ursäkta vidden af följande betraktelser i allmänhet. Och om sjelfva ämnets beskaffenhet skulle med sig föra att dessa tillika bli en kort och enfaldig framställning af min egen filosofiska öfvertygelse (om jag får ge den detta namn), så hoppas jag derför ingen förebråelse, då i synnerhet i ett fall som detta det bör intressera att veta de grundsatser, på hvilka ett omdöme är bygdt.

Allmänneligen kommer man väl öfverens att de menskliga och gudomliga tingen, enligt de gamles uttryck, eller *naturens* och *nådens* riken, såsom det egnar en christen att säga, äro menskliga kunskapens båda stora föremål. Då ingen kunskap kan skapa sitt föremål, så förutsätter den dem bägge såsom gifna; och de äro gifna: det ena i *den under de yttre sinnena fallande verlden*, den andra i *uppenbarelsen för menniskans inre af en högre verld.* Ty äfven denna högre verld bygger menniskan lika litet ur sig sjelf, som den fysiska verlden; hvilken är en uppenbarelse af en lägre ordning och en förebild af den högre. Det kan endast *erfara* äfven denna; hvilket sker genom öfverlemnandet af guda-lärans sanningar i uppfostran: ett öfverlemnande som sedan hos den bättre menniskan utbildar sig till en verklig inre erfarenhet af dessa sanningar. Förnuftet är förmågan att *fatta* denna yttre och inre verld, och innehåller i sig de allmänna vilkoren för erfarenheten af bägge, hvilka vilkor kunna bli ämne för en egen kunskap, som innehåller allt hvad förnuftet af sig sjelft om dem bägge kan veta, och grundar dess pröfningsrätt. — Men all fattning är ursprungligen en *ömse-*

sidig. — Så fattar ej blott menniskan naturen, utan fattas tillika af henne tillbaka. Verkan af det förra är hvad man kallar *begrepp*, verkan af det sednare hvad man kallar *känsla*; och i dem yttrar sig i allmänhet det aktiva och det passiva af menskliga förmögenheterna. Ty hvad äro ock inbillningskraft och vilja annat än ett bildande, skapande begrepp? Begrepp och känsla äro olika, ja motsatta verksamheter, dock för hvarannan oumbärliga. Känslan är begreppets näring; begreppet känslans förklaring, ljusning. Ömsevis kunna de öfverväga, och utmärka derigenom olika åldrar i folks och slägtens, såsom i den enskildes bildning. Begrepp och känsla på en gång i liflig energi och harmoni (hvilken harmoni mellan motsatta verksamheter också endast kan erkännas som en *lycka*) är hvad man kallar *snille*. Den omtalade snillets lycka vet jag ej bättre uttrycka, än genom naturens klarhet och liksom genomskinlighet för själen; hvarföre ock snillets naturliga tillstånd är en stilla, förtjust åskådning. Denna är ock det obeskrifliga som stämplar dess verk och till dem, liksom genom en hemlig trollkraft, drager menniskorna. Men hvad vi prisat såsom snillets lycka eger, mer och mindre, allmänneligen rum så länge begreppet ej ännu lösryckt sig från känslan, som är dess naturliga grund, och båda ännu i detta sammanhang ega full kraft och helsa. Ett sådant tillstånd är väl ej gynnande för naturens förklaring, stycke för stycke, genom begreppet. Tvärtom känner sig nu menniskan alltför hemmastadd i naturens hela, för att erfara behofvet af en sådan förklaring. Deremot genomgår en stor känsla af enhet och säkerhet det menskliga väsendet, och gör att allt trifves och kommer sig före.

Hvad som är sagdt om menniskans förhållande till naturen gäller äfven om uppenbarelsen, i en högre me-

ning; sedan menniskan, af de lockande retelserna förderfvad, förlorat naturens helsa och känner behofvet att återsöka den närmare all varelses källa. Förhållandet är äfven här *ömsesidigt*. Menniskan fattar äfven ej uppenbarelsen utan att af den fattas tillbaka, utan att känna den såsom sitt eget väsendes fyllnad och helsa. Det gudomliga ordet förhåller sig verksamt till menniskan, ja söker henne oaflåtligen och vill i henne lefva. Befinner sig nu menniskan i detta stora, lifliga sammanhang med uppenbarelsen, så är följden i en högre sakernas ordning densamma som af det sunda förhållandet till naturen i den lägre. Hon eger klarheten och behöfver ej förklara, vet ej af tviflet, står i lefvande förbindelse med allt lifs källa, och känner sig, naturen, Gud, i en enda outsäglig, salig frid — samt vet nu att erkänna denna ej blott som en *lycka*, utan som en *nåd* af en oändligt god gifvare. — Hvar och en tid måste karakteriseras efter sitt högsta och bästa. Och vi ha härmed korteligen, såsom vi det förstå, uttryckt den antika och den christliga kulturens karakterer i bägges blomma.

Man skall förekasta oss, att till kunskapens bägge nämnda stora föremål vi förgätit att lägga det tredje. Emellan Gud och naturen står *andan*, i menniskan delaktig af bägge, och måste väl bli ämne för sin egen uppmärksamhet. Kunskapen i allmänhet såsom sitt *eget* föremål vore då detta tredje. Detta förstås väl i visst afseende af sig sjelft, då all kunskap genom sin natur är tillika kunskap om *sig*. Dock är här en vigtig skilnad att göra. Allt vetande är i hvarje särskildt fall tillika ett vetande om sig sjelft, men deraf följer ej att den anda som hos menniskan *vet*, att kunskapsförmågan sjelf blifvit föremål för egen undersökning. Hvilket är den egentliga

filosofiens början. Denna uppstår alltid då det beskrifna ömsesidiga lefvande förhållandet emellan menniskan å ena sidan och natur och uppenbarelse å den andra blifvit stördt, och är ett nödvändigt menniskans bemödande att på egen hand återställa den förlorade enheten. — Så slutade den gamla kulturen med (den Grekiska) filosofiens utbildning och upplösning. Så slutade äfven den äldre christliga tidsåldern med uppkomsten af en filosofi, ur hvars förändringar ända intill våra dagar de ledande begreppen i allmänna tänkesättet utvecklat sig. Båda dessa historiens filosofiska perioder ha mycken likhet. Likhet i uppgift, hvilken alltid för filosofien är densamma, likhet äfven i sätt att lösa uppgiften; ty hvar och en ej obekant med vetenskapens historia känner, att den gamla filosofien, inom *sitt* område, erbjuder en så fullständig tafla af alla methoder, att den deri alltid förblifver en förebild, eller är i afseende på all filosofis former symbolisk. — Vi tillägge: likhet slutligen i utgång; hvilken är ett slags bankrutt, hvarigenom förnuftet måste förklara sig insolvent. Ej såsom vore det så i sjelfva verket, eller så länge det befinner sig i lefvande förening med sina stora föremål, hvilken förening röjer sig i känslans friskhet och helsa, hvarur begreppets sjelfklarhet uppgår; utan emedan det, en gång satt utom enheten (en enhet, hvilken, såsom vi sagt, *endast* kan vara *ömsesidig*), i sitt bemödande, att ur sig sjelft eller *ensidigt* återställa den, aldrig kan lyckas; ehuru detta bemödande visserligen är en oundgängligen nödvändig förberedelse till sjelfva ändamålets vinnande.

Liksom hvar och en kraft, ryckt ur sitt lefvande sammanhang, verkar äfven begreppet här förtärande, upplösande. Kännetecknet att det så börjat förhålla sig är följande grundsats: »ingenting är klart för sin egen skull,

ıtan allt är klart för ett annats skull»[1]. Hvarmed det ilosofiska tviflets Odyssé begynner. Förnuftet söker detta ındra, än inom sig, än i de yttre tingen, finner ingenstädes hemmet eller den ursprungliga klarheten, och slu:ar med att återvända uppmärksamheten på sig sjelft, för att ur sin egen natur åtminstone kunna förklara misslyckandet. Då upptäcker det väl inom sig mekanismen af detta eviga sökande och icke-finnande. Medvetandet, såsom sådant, är nämligen en återspegling af sig sjelft i oändlighet, eller förutsätter alltid sig sjelft. Likväl är det sig sjelft som det oupphörligt vill förklara. Dess operation dervid blir derföre ett evigt 1 gång 1 är 1 — och kommer aldrig till 2. Dock är det detta 2 som det nödvändigt behöfver — ej blott ett *jag*, utan ett *du* — eller det behöfver något annat än sig sjelft, i innerlig *förening* med hvilket det först kan känna sig heladt och tillfredsställdt. Då detta andra, och följaktligen den ömsesidiga

---

[1] (*Not, utesluten i 2:dra upplagan*). Det vill säga: den lefvande ideen af det *hela* är förlorad och återsökes i *delarne*, efter hvarandra, oupphörligen förgäfves. Begreppet befinner sig derigenom i sanningens sökande nödvändigt på den *ändlösa räta linien*, okunnigt derom att kunskapens hela endast kan förliknas vid en sig sjelf bekräftande cirkel. Men den förmenta ändlösa raka linien uppkommer just derigenom att inom cirkeln, utan dess egen kännedom eller utan kännedom af medelpunkten, hvarken rast eller ro för begreppet gifves. Om nu tviflet slutligen erkänner sin egen cirkelgång utan att likväl upplysas af medelpunktens-sol (Gud), hvad har det annat att göra än att förklara kunskapens hela och medvetandet sjelft för en *felaktig cirkel* (le cercle vicieux) och en logisk orimlighet? — Hvilket åter vill säga, att begreppet *allena* (utan hjerta) ej är nog för sanningens fattande, eller att det sjelft måste fixeras samt undergå rening och omskapning för att ifrån betraktelsen af det förgängliga höja sig till det oförgängliga.

enheten och den sökta tillfredsställelsen, ej vill låta finn sig, återstår blott en utväg, hvilken är filosofiens salt mortale. Medvetandet söker öfverhoppa sig sjelft, förnuftet vill spränga den eviga cirkel hvari det finner sig fånget. Detta kan likväl ej annorlunda ske än genom den förklaring, att cirkeln sjelf och således reflexionen med dess förhållanden är ett blott *sken* (apparentia), en oupphörlig relativitet, i sig sjelf ett intet, och att den rätta enheten är oberoende af dessa, blott med det skenbara spelande former. — Af denna enhet, i hvars dunkla djup medvetandet skulle förtäras och försvinna, måste likväl åter något slags fattning vara möjlig, huru skulle eljest aningen derom vara förnuftet inneburen? — Också får man nu höra åtskilliga namn på en påstådd organ för denna på alla förhållanden blottade rena enhet, eller det så kallade *absoluta*, än såsom en *intellektuell åskådning*, än såsom en *högre reflexion*, än såsom *känsla* eller *tro*. — Allt löper dock slutligen ut på en ren negation. Den högre reflexionen försvinner med den intellektuella åskådningen, hvaraf den skulle hemta sitt innehåll. Men denna åskådning kan sjelf blott postulera ett innehåll. Endast det *formella* i den beror af förnuftet sjelft; men såsom formell har den upphäfvit sig sjelf, är endast insigten att i medvetandet befintliga motsatser upphäfva hvarandra — är således ren indifferens eller noll. — Ej mindre verkar känslan, på hvilken tron skulle stödja sig, i denna crisis på ett sjelfförstörande sätt; ehuru, sedan det isolerade begreppet förtärt sig sjelft, en ny liflig känslo-verksamhet plägar i allmänhet uppkomma. Så länge nämligen begreppet uteslutande sysselsätter sig med sig sjelft, tillbakahåller och afvärjer det känslans inflytelse. Men sedan begreppets skrankor äro genombrutna, framväller denna och öfver-

faller menniskan såsom den dunkla känslan af det *oändliga*. Men äfven denna känslo-svallning bortdunstar och försinar, ju mer den i det obestämda och gränslösa, som endast är dess föremål, får obehindradt åt alla riktningar utbreda sig. Det är historien om *svärmeriet* (mangeant son fond après son revenu). Ty känslan är blott i ren och helsosam ordning så länge hon tjenar begreppet till underlag och i dess ljus kan uppgå och förklaras. Här har denna dess uppgång i ljuset och klarheten blifvit omöjlig [1]; emedan sjelfva den ordnande, förklarande verksamheten, emedan begreppet förtviflat om sig sjelft, och hvad efter denna förtviflan hos det återstår blott är *anspråk* — postulater, som endast kunna fyllas genom någonting som sjelfmant måste komma förnuftet till mötes; men som det ej kan föda utur sig sjelft.

Sådan synes mig i det väsendtliga historien om hvar och en filosofisk period vara. De upprepa sig alla, men i allt större mått. Närmaste resultatet af en sådan period, fullständigt genomgången, är det *andeliga chaos;* i hvilket begreppet förgäfves efterjagar och söker stöd i känslan, känslan åter svärmande löper undan för all begreppets hållning: ett tillstånd af *obestämdhet,* hvarigenom menniskan tillika ställt sig blottad och öppen för strömmen af båda de verldars mångfaldiga, olika inflytelser, till hvilka hon hör, nämligen den fysiska och andeliga verldens. Hvarföre ock en sådan tid plägar på en gång utmärkas af ett obändigt begär efter sinlig njutning och öfversinlig gemenskap. Dermed ha ock andra krafter framträdt på banan,

---

[1] (*Not, utesluten i 2:dra uppl.*) Och således äfven *tro* omöjlig; ty denna kan blott existera såsom *förkänsla* af klarheten. Tron endast såsom *omöjlighet att begripa* är ett ord, eller svärmeri.

än de som af menniskan bero, och en strid uppstår som endast den eviga godheten i någon af sina uppenbarelser och medel kan slita. — Så förbereder hvarje filosofisk periods utgång en stor religiös förändring, och chaos föregår, liksom alltid, en ny skapelse. Jag säger *skapelse;* ty religionen frambringar alltid det gedigna guld i dagen, hvarpå filosofien å nyo i århundraden har att arbeta, innan det i abstraktioner förflygtigas. Uppenbarelsen är kunskapens positiva, filosofien dess negativa (söndrande, formella) sida.

Två sådana perioder falla redan, till största delen åtminstone, inom vår synkrets. Den *ena* slutade den antika kulturen. Den *andra* tyckes i våra dagar nära ha utarbetat sig. De hafva, som sagdt är, mycken likhet i gång. Om de också skola hafva lika följder, derom kan blott framtiden upplysa. Ur den gamla filosofiens och, med detsamma, allmänna tänkesättets chaos uppgick christendomens sol. En annan uppgår aldrig på trons fäste; men väl kan dess glans klarare frambryta ur tidens dimmor. Ett nyväckt stort religiöst behof låter tydligen förspörja sig på mångfaldiga sätt, ibland hvilka, såsom vanligt i sådana fall, man äfven träffar stora förvillelser. Så mycket är säkert: endast i detta behofs sanna tillfredsställelse kan menskligheten finna ny kraft och ro. — Och förgäfves är det icke sagdt: »söker och j skolen finna!»

Äfven det synes temligen säkert: perioden är verkligen å nyo nära sitt slut. Utöfver Schelling gifves för denna gången ingen ny filosofi. Man kommer ej längre än till botten. Med den absoluta identitets-läran har filosofien förlorat sin progressiva princip på den *endast theoretiska*

sidan;

sidan; och det stillestånd som i den filosofiska verlden en tid varit ganska märkbart, efter en så rastlös förutgången utveckling af det ena systemet ur det andra, kunde redan vara ett yttre skäl för denna tanke, om ej så många inre skäl talade derför. Man kan till och med, ej utan sannolikhet, förutsäga de närmaste följderna för vetenskapen. Då vid slutet af en sin period filosofien lider något menskligt, som sker dymedelst att hon blottar djupet i stället för himmelen, följer, efter första stilleståndet, hos hopen af de lärde ett *återtåg*. Utan mod och insigt att erkänna förstörelsen (eller att *en* filosofi slutligen invecklar alla de föregående i sitt fall, emedan vid den i allmänhet stränga konseqvensen i filosofiernas historia — hvilken endast en okunnig nekar — den filosofi, som ur alla de andra utvecklat sig, äfven omfattar dem alla) — utan mod och insigt, säger jag, att erkänna förstörelsen, mindre att arbeta sig igenom den, företaga de ett slags val af de föregående systemernas spillror, för att deraf sammansätta någonting som liknar ett helt och kan fylla det vanliga rummet i vetenskaps-katalogen. Finnes ibland dessa föregående systemer något, som, på ett slags medelväg, särdeles berömmer sig af en *kritisk* ståndpunkt, så är detta i slikt fall af mycken nytta, utlägges, upplagas och användes efter behof. I detta afseende torde ingen filosof så som Kant vara egnad att för någon tid uppfylla den fordna platsen af en Aristoteles, och serien af hans *retrograda* kommentatorer har redan börjat. Desse äro de som undvika krisen. Om de ock derigenom kommit till helsa, må de sjelfva dömma. Jag tror det ej. Men andra finnas som ej tvekat att fullständigt genomgå det *abstrakta* tänkesättets skärseld.

Vi bestämma närmare detta uttryck. Abstraktion i sin enklaste betydelse är den intelligensens handling, hvarigenom den urskiljer sig sjelf från allt annat och känner sig som ett *jag*. Allt begrepp beror på denna ursprungliga abstraktion, och är så vida sjelft abstrakt; hvilket öfverensstämmer med den vanliga bemärkelsen, enligt hvilken det *allmänna* af hvart och ett begrepp, motsatt det enskilda, sinliga föremålet, äfven kallas abstrakt. Företrädesvis nämnas abstrakta de begrepp som hafva begreppen sjelfva till föremål, eller som ej omedelbart hänföra sig till tingen, utan till medvetandet och dess egna förhållanden. Man ser lätt, huru äfven detta sammanhänger med den angifna första bemärkelsen. Men ännu en betydelse finnes, på hvilken vi särskildt vilje fästa uppmärksamheten. All abstraktion är (äfven enligt ordalydelsen) en söndring, en motsats. Intelligensen kan ej fatta sig sjelf såsom sådan, utan i motsats med allt hvad som *icke* är den sjelf. Af denna första motsats måste dock (så vida den faller inom medvetandets omkrets, på hvilken ingenting absolut yttre kan inverka, emedan det redan för att *vetas* måste vara *inom* denna omkrets) åter någon genetisk enhet finnas, hvarur de motsatta gemensamt utvecklat sig; och det så mycket mera som all motsats, all söndring, såsom handling betraktad, förutsätter ett föregående sammanhang, som just för att *inses* fordrar urskilning och motsättning af dess beståndsdelar. Det är till upptäckande af denna enhet som all abstraktion sjelf *skall* verka, och måste det, emedan enhetens tanke är nödvändig, ja egentligen att tala är förnuftet sjelft. Hvilken som nu blott *ensidigt*, d. v. s. blott genom *undertryckande af endera af de motsatta*, kan för sig återställa denna ursprungliga enhet, som är all filosofis uppgift, hos honom

har ännu abstraktionen ej fullgjort sin tjenst, han befinner sig sjelf ännu deri fången, och hans tänkesätt är hvad vi kalle det *abstrakta tänkesättet;* hvilket tänkesätt i hela den moderna filosofien var det herrskande. — Af den nämnda medvetandets motsats finnas i språken otaligt många uttryck. Den förekommer i hvarenda föreställning såsom skilnad emellan begrepp och sak, det subjektiva och objektiva, i allmänhet emellan kunskapens form och materia. Det enklaste yttrande af det abstrakta tänkesättet (likväl alltid derutinnan aktningsvärdt, att det i sitt sökande af enheten har hela förnuftets intresse för sig) är nu att mer eller mindre omedelbart göra den ena af de motsatta till den andras grund, t. ex. att ur sjelfva föreställningen härleda föremålets realitet, kunskapens materia ur dess form (Cartesii: »Cogito, ergo sum»)[1]. Men då ytterligheterna här i synnerhet hänga tillsamman, drifver detta försök rakt på det motsatta, att nämligen ur kunskapens materia härleda dess form (Locke). Om likväl det otillfredsställande af denna upplösning äfven snart måste falla i ögat, återstår att i förnuftet sjelft uppsöka de formella vilkoren för all kunskap, under hvilka former endast en *erfarenhet* blir möjlig, eller kunskapen får ett innehåll (Kant). Detta läte höra sig, om man först hade afgjort huru den abstrakta formen komme till det konkreta innehållet. Kan detta ej med detsamma besvaras, så är ännu alltid sjelfva hufvudfrågan om det egentliga sammanhanget mellan bägge öfrig.

---

[1] Cartesii lära var väl en egentlig dualism, och just märkvärdig genom den uppdragna skarpa skilnaden mellan tanke och materia, som blott genom Guds omedelbara assistens skulle kunna verka på hvarandra; men den öfvervägande syftningen af hans system var dock att göra tanken till det första; — hvaraf äfven läran om de medfödda ideerna.

— Nu uppstår derföre en filosof med den läran: hela motsatsen är i grunden en *inre*. Medvetandet sjelft är både denna oupphörliga motsats och dess enhet, och allt yttre blott en förklädd produktion af intelligensens egen verksamhet (Fichte). Men till produktionen fordras åtminstone ett motstånd, en begränsning af den ursprungliga handlingen, som ej kan ligga i den sjelf, och detta *andra* af intelligensen oafhängiga låter hvarken neka eller bortförklara sig. Sålunda blir just det motsatta påståendet möjligt: motsatsen är *likaväl* en *yttre*, eller i naturen begynner den motsats af inneburna, liksom efter stumma, ännu omedvetna ideer alstrande energier, hvilken i menniskan förklarar sig och igenkänner sig såsom en intelligens (natur-filosofien, Schelling). Det märkvärdigaste i denna lära ligger dock i ordet *likaväl*, eller i erkännandet deraf att filosofien (och ej blott möjligen, utan nödvändigt) har på en gång en rent realistisk och en rent idealistisk sida. Dermed är sjelfva motsatsen först fullt utvecklad och färdig; men också i denna sin fullkomliga makt och skärpa så mycket säkrare sjelfförstörande; och svaret på frågan om den absoluta enheten, som nu minst låter afvisa sig, kan, sedan sjelfva motsatsens ursprunglighet tillika i allt afseende blifvit erkänd, ej bli annat än: *motsatsen är enheten;* — en kontradiktion; eller det logiska noll.

Och här är vändningspunkten, der abstraktionen fullgjort sitt arbete och tillika, just emedan den kommit till det yttersta, är den verkliga enheten närmast. Den nödgas erkänna att den enhet, som filosofien söker, är en sådan som blott kan uttryckas genom hvarannan motsägande eller upphäfvande predikater, således i och för sig sjelf är predikatlös och kan derföre, såsom sådan, i och för sig sjelf ej bli föremål för kunskap, eller blott bli *det*

såsom en ren negation. Och vid närmare betraktande inser man äfven beskaffenheten af denna nödvändighet. Det hör nämligen till denna oupphörligt sökta enhets väsende, att oupphörligt blott vara *förutsatt*. Abstraktionen sjelf, såsom vi redan anmärkt, förutsätter den för möjligheten af sin söndrings-process. Medvetandet förutsätter i hvarje ögonblick en enhet emellan föreställning och föremål, begrepp och sak, hvarifrån först båda aflösa sig, och utan hvilken det ej kunde bli fråga om bägges öfverensstämmelse. Men då genom deras motsättning medvetandet först uppstår, kan denna ursprungliga enhet ej blifva föremål för tanken, utan att med detsamma splittra sig och såsom enhet upphöra.

Detta evigt förutsatta — är enheten, ej såsom existerande, utan såsom *grund till existens*[*]; om hvilken, såsom sådan, intet vetande kan finnas.

[*] Således på en gång existerande och icke existerande. Hvilket blott så kan förstås, att grundens existens ej i och för sig är en *fullständig* existens, eller att den förutsatta enheten endast i och genom motsatsen (eller genom ömsesidiga enheten) både existerar och kan erkännas — samt tvärtom — så att *båda*, i betraktelse som i verklighet, alltid äro *oskiljaktiga*. Det abstrakta tänkesättets hufvud-villfarelse är att tro, att det gifves en vetenskap om den förutsatta enheten eller grunden såsom sådan (hvad man fordom kallade metafysik) och en annan om verkligheten såsom sådan; i hvilket osammanhang mellan bägge den förra endast blir en ren negation utan innehåll, den sednare en ren mångfaldighet utan enhet (atomistik, abstrakt empirism); — i det stället att mångfaldigheten endast kan fattas såsom en *evolution* af den förutsatta enheten (systemet af sin princip), och denna åter endast kan fattas såsom *involverande* den förra (principen sitt system) ännu outvecklad, ouppenbarad. Hvilken evolution och involution (analysis och synthesis) nödvändigt äro *samtidiga*; hvarföre princip och system ej blifva den ena efter den andra, utan *på en gång* genom

Deremot är onekligt (och ligger i sjelfva förutsättningen, ty all motsats är blott möjlig i och genom ett tredje gemensamt, hvarförutan de motsatta ej ens såsom sådana kunde finnas) att enheten, såsom existerande, endast i och genom motsatsen kan vara och erkännas, nämligen såsom det medlande förenande i all motsats, såsom *bandet* i all existens. All *verklig* enhet är just derföre *ömsesidig*, och kan först genom motsatsen både uppkomma och inses. Så i naturen; der den motsats emellan det allmänna och enskilda, som begreppet i förhållande till objektet framställer, visar sig i slägternas förhållande till individerna. Hvarje slägte är ett begrepp, såsom en verklig, lefvande energi, hvars allmänhet med det enskilda i individerna synes knyta en oupphörligt, olika vexlande förening; ehuru inom vissa skrankor, som äro slägtets eller begreppets egna. Så inom intelligensen sjelf; der det allmänna, hos alla likdanade begreppet först i arbete och förmälning med det individuella anlaget (hvilket är all uppfostrans historia) skapar det enskildt karakteriserande tänkesättet. Så ändtligen i det stora förhållandet emellan intelligens och natur. Ty hvar och en som känt tanken

---

hvarandra *klara*, så att jag ej kan säga mig rätt känna principen förr än genom systemet, eller detta förr än genom principen. — Hvaraf följer, att i all tankegång är en dubbel, motsatt aktion, ur hvars slutligen förmedlade öfverensstämmelse och sammanträffning ljuset uppgår; och att man måste tillskrifva ideerna en ej blott *subjektiv*, utan äfven *objektiv* verksamhet, i hvilken de ännu ej erkännas såsom sådana, utan såsom *lust*, *anlag*, *böjelse* sträfva ur dunkelheten till medvetande och klarhet. — Ingenting *blir in actu*, som ej förut varit in potentia. Populärt, men träffande, kunde detta förhållande så uttryckas: ingen *nyfödd* (ingen *genetiskt* ur sitt förr dunkla sammanhang till klarhet utvecklad) *tanke* gifves som ej tillika är en *erinran*.

i arbete eller såsom energi, vet att i sjelfva finnandet af sanningen gifves, i afseende på föremålet, ett *sammanträffande*, hvarur på en gång klarheten uppgår, tillika förenad med en njutning, kanske den renaste och högsta hvaraf menskliga själen är mäktig. Betraktar man noga detta sammanträffande, så förefaller det likaväl såsom en det stumma, i naturen af föremålet inneslutna, begreppets * uppgång i ljus inom själen, som ett tankens bemäktigande af den henne till mötes kommande verkligheten: ett sammanträffande som är all sannings bekräftelse. De på detta sättet födda tankar äro de suveräna tankar, mot hvilka de andra äro att anse såsom lös-tankar, eller blott egande en relativ sanning till individens läge och omständigheter, då dessa deremot äro sjelfständiga, och bevisa det dermed att de, en gång i tal, skrift, gerning uttryckta, eller på hvad sätt som helst öfverlemnade, oafhängigt af sin upphofsman fortlefva och verka på andra; emedan i dem herrskar en ur sakernas natur strömmande liflig energi.

Det är denna enhetens natur af *ömsesidighet* som för hvar och en i ofullgången abstraktion ännu fängslad filosofi är tillsluten och obegriplig; hvarföre — sedan dess bemödande att ensidigt (med uppgifvande än af intelligensens sjelfverksamhet, än åter af objekternas realitet) återställa och fatta den nödvändigt misslyckats och blott tjenat att fullkomligare utbilda sjelfva motsatsen — enheten in abstracto ej kan bli annat än en sig sjelf upphäfvande kontradiktion. Och detta är den abstraktionens bankrutt hvarom vi talat. Dermed kan dock dess verksamhet ej upphöra; abstraktionen är i sin rena betydelse ej annat än

* (*Not, utesluten i 2:dra uppl.*) Föremålets lag, regel, hvilken för intet naturligen existerande är ett blott yttre påhänge, utan ett sjelfva varelsens inre mått.

begreppet sjelft. Men väl upphör dermed det abstrakta tänkesättets välde; och det förr inom sig isolerade begreppet åtrår och finner åter förbindelsen med sin källa.

Denna källa är *sinnet*. Ty om i hvarje föreställning *begreppet* är det allmänna, men åter allt hvad som öfverblifver, eller ej i begreppet jemnt uppgår, utan utgör det individuella af objektet, blott för *känslan* är fattligt, så är *sinnet* det medlande och förenande emellan dessa motsatser, som endast gör öfvergången möjlig emellan det allmänna och det enskilda, det ideella och det reella. Såsom förenande bägge är det också det *hela* i all kunskap, och på samma gång det *omedelbara*; emedan endast ur enheten motsatsen kan hafva uppstått. Sinnet är förmågan af enheten; och i denna sin allmänna bemärkelse detsamma som förnuftet sjelft, hvarföre också *förnuft* kommer af *förnimma*. Begreppet söndrar; sinnet fattar *helt*. Det sednare är derföre det förras grundval, och allt begreppets arbete förefaller inom sinnets ursprungliga gebit. Men all kunskap är ej endast till sin uppkomst sinlig; sinnet är på en gång det första och sista i kunskapen. Ty det söndrande, urskiljande begreppet, eller förståndet, måste beständigt ledsagas af sinnet, såsom det förenande, återställande; och då, efter förutgången fullständig urskilning, föremålet på en gång till alla delar i full klarhet framträder, så är tanken i denna högsta och sista operation, i denna sanningens egen blick, åter *sinne*. Det gäller om yttre som inre föremål. — Äfven i de yttre sinnena är det ett gemensamt sinne som egentligen fattar, detsamma som, i motsats mot dessa, äfven kallas det *inre sinnet*, men som är det enda för de inre föremålen [*]. — Det inre sinnets för-

[*] Motsatsen emellan inre och yttre sinne är i det naturliga *sansade* tillståndet alltid ouppbäfven. Den kan upphäfvas genom *utom-*

hållande till förståndet yttrar sig i skilnaden mellan *öfvertyga* och *bevisa.* Man kan nämligen fullkomligt väl bevisa en sak, utan att derföre hafva öfvertygat. Om beviset är i sig sjelft egnadt att tillfredsställa förståndet, och har gjort det utan att det likväl verkar öfvertygelse; hvad

---

ordentliga orsaker, såsom i hvad man kallar *ekstaser,* ett tillstånd hvari det inre sinnet framträder såsom *central-sinne*,. och såsom sådant äfven kan på ett eget sätt öfvertaga de yttre sinnenas funktioner, samt för öfrigt visa menskliga själens förunderliga egenskap att vara ett *verlds-sensorium.* Dessa högst sällsamma händelser äro dock fysiskt att anse såsom sjukdoms-tillfällen; ja innehålla väl den största desorganisation som med lifvets bibehållande är möjlig. Att med afsigt frambringa dem, såsom genom animala magnetismen, anser jag för en tvetydig, ja farlig skicklighet, utan att likväl vilja sätta utöfvarnes välmening i fråga. Man anför välgörande magnetiska kurer, och jag vill ej helt och hållet neka dem. Men har man ock undersökt, om ej ett särskildt ondt här blifvit afhjelpt på ett sätt som lemnar efter sig verkningar, på längden förstörande för *hela* systemet? I min tanka är åtminstone detta sannolikt. Ty den oerhörda öfvervigt som det passiva elementet hos menniskan borde få genom en sådan dess centralisering, skulle blott kunna göras oskadlig genom en i lika mått ökad moralisk styrka (sinnes-styrka, hvars rätta grund är moralisk), hvilken väl ej magnetisörens hand meddelar. Hvad åter de vigtiga resultater angår, i kännedomen af menniskans natur och hennes sammanhang med en eller annan verld, som man genom magnetismen tror sig finna, och som skulle ge denna ett rent vetenskapligt intresse; så är den öfvertygelse man på denna väg sjelf kunde ernå eller verka hos annorlunda tänkande, af ett högst tvetydigt värde. De hafva Mosen och profeterna — naturen, förnuftet och Guds ord; höra de ej dem, så tro de ej heller — om någon af de sofvande talar. Vägen till kunskap ligger *uppföre,* med vaka och arbete, ej *nedföre,* i sanslös dvala, der menniskan öfverlemnar sig sjelf åt hvilka krafter som vilja bemäktiga sig henne, och der betraktaren aldrig är säker att ej ösa ur en grumlad och oren källa.

är orsaken, om ej att, sedan ämnet helt och hållet blifvit utredt och urskildt, den sammanfattande förmågan af det *hela* saknas, eller ej sinnet följer med? I detta fall är beviset bättre än öfvertygelsen. Å andra sidan kan också öfvertygelsen ofta vara oändligen bättre än bevisningen, om sinnet fattar riktigt utan att likväl förståndet förmår till alla delar utreda föremålet. I bägge fallen är dock en öfverensstämmelse möjlig; ty både förstånd och sinne kunna genom öfning utbildas. Endast i det fallet är denna öfverensstämmelse, åtminstone utan lång omväg, ej möjlig, om förståndet sjelft antagit en sinnesdödande art och beskaffenhet. Då måste först den inom sig slutna, förhärdade abstraktionen utarbeta sig på egen hand, ända till fullkomlig brist på allt innehåll, innan det naturliga förhållandet (nu med full klarhet och insigt) emellan förstånd och sinne kan återställas. Och till denna krisis är det som filosofien slutligen hunnit.

Det måste då bli klart, att hela filosofiens så långväga operation endast går ut på ett *renande* af kunskapens organ i allmänhet, att filosofien således sjelf endast är förberedelse (propedevtik) till *verklig kunskap*. Är förberedelsen slut, så börjas åtrån efter denna, som, i motsats med den döda, abstrakta, borde förtjena att heta lefvande kunskap; emedan den i och genom de motsatta energier, som yttra sig i all existens och genom förståndets forskning blottas och urskiljas, öfverallt söker den bindande, lifvande enheten, — således *erfarenhet*, i sin rena, äkta betydelse; och verklig kunskap gifves ingen annan än denna. Denna väg är det ock som natur-filosofien en gång skall ha brutit. Ett nylifvadt sinne för erfarenheten, för ideernas födsel och intryck i verkligheten, för det lefvande, reella i all kunskap är dess sista och högsta resultat, är

sjelfva denna filosofis bättre, till ödmjukhet renade anda, som allt mer skall göra sig gällande, ju mer den hinner genombryta skalet af sin egen abstrakta tillrustning, hvilket mängden af omogna anhängare eller motståndare anser för kärnan [1].

Men äfven i afseende på det hufvudsakliga, eller denna rening af kunskapens organ, måste å andra sidan medges, att filosofien blott förhåller sig negatift och kan mer undanrödja hindren än gifva sjelfva saken. För att också i närvarande fall inse detta, påminne vi oss blott sinnets i ögat fallande slägtskap med *begärelseförmågan.* Sinnet är nämligen den *fullständiga* föreställningskraften, är *begrep-*

[1] Jag påminner mig att för flera år tillbaka hafva yttrat något dylikt till högt uppsatta och vördade män, på tillfrågan angående den sednaste revolutionen i filosofien, att jag nämligen ej kände någon lära med en så liflig riktning på *erfarenhet* och det reella i all kunskap, som den af natur-filosofiens upphofsman stiftade; och jag har sedermera någon gång offentligen upprepat detsamma (anmärkningar vid Jubeltalet 1817). Jag är alldeles icke säker att ej dessa yttranden blifvit tagna för en blott paradoxi, eller för någon af dessa ackommodationer, för hvilka den så gerna beskylles som har den afgjorda svaghet att se saker på mer än *en* sida. Jag har nu framlagt skälen till en sådan min tanka, som, den må gillas eller ej, i alla fall är *min*, ja min egnaste, ej utan irringar och arbete vunna erfarenhet. — Så mycket är säkert, endast den erfarna, upplefvade, genomlefvade kunskapen har ett värde; allt annat är ord. Pluraliteten af de moderna, med sina (inlärda, utanifrån påflugna) *idealer* oupphörligt svassande poeter och författare hafva alltid förefallit mig såsom fuskare. Hade de ögon att se, öron att höra, begrepp att forska, sinne att fatta, skulle de med blygsel erkänna, att det *verkliga* (det må vara i fysisk eller andelig måtto), äfven af det nyktraste förstånd och sinne, endast *rent* fattadt, så oändligen öfverstiger deras djerfvaste konceptioner, att dessa blott för den minsta stråle af en sådan anblick skulle visa sig vara — hvad de så ofta äro — en blå dunst.

pet förenadt med lust eller olust. Häraf följer ock, att detta sinnets renande ej endast är en theoretisk, utan äfven en praktisk angelägenhet, är detsamma som att *rena begären;* filosofien således, ifrån den stund hon inser detta, ej endast *lära,* utan *lefverne.* Och detta är utan tvifvel det vigtigaste af den krisis hvari hon nu befinner sig. Förut var det möjligare att till hälften irra. Begreppet, isolerande sig sjelft, gick sin egen väg, medan det oförstådda, åt sig sjelft lemnade, men af en sedlig uppfostrans vanor böjda, sinnet ofta verkade åt en annan. Så (ehuru denna söndring aldrig blef utan menliga följder) kunde det dock ännu i flera fall heta: mannen är bättre än sin lära; och har om upphofsmännen till de mest utsväfvande och tomma theorier, som det abstrakta tänkesättet i fråga om menniskans högsta angelägenheter så frikostigt födde, *ofta* med skäl så hetat. Det skall bli allt mindre möjligt, tiden för denna halfhet skall vara förbi, och hyckleriet med det heliga ej heller länge kunna bibehålla masken; sedan förstånd och sinne åter träda med hvarandra i lefvande förbund, så att det ena blott verkar *med* det andra. Ty med sinnet irrar *hela* menniskan, eller är *hela* menniskan på rätta vägen; hvilket är meningen af skriftens gudomliga *språk:* »är ditt öga enfaldigt, så är hela din kropp ljus; men är ditt öga argt — — — —». Striden mellan sanning och villfarelse skall på detta sätt allt mer tillika blifva en strid mellan böjelser och viljor; villfarelsen genom denna sin fullhet, genom detta tillkomna praktiska intresse, *utan* tvifvel fruktansvärdare (hvarföre man ock hädanefter mindre har att vänta nya *systemer* än *sekter*), men sanningen äfven kraftigare och herrligare.

Den för det abstrakta tänkesättet oförenliga söndring, som vi, i theoretisk hänsigt, eller i afseende på kunska-

pens form och materia i allmänhet, hittills betraktat, röjde sig i det praktiska och de moraliska begreppen i motsatsen mellan det *goda* och *rätta*, såsom särskilda moralprinciper. — Den närmaste och enklaste betydelsen af *godt och ondt* härleder sig från känslan af lust och olust; och, så förädlade dessa föreställningar än må blifva, innefatta de likväl alltid uti sig denna första bemärkelse. Ty allt godt är ett *väl;* och härifrån utgå de moral-systemer som erkänna *känslan* för ledare. För alla dessa blir moralen *lycksalighetslära. Rätt* och *orätt* hänföra sig deremot ej omedelbarligen till känslan, utan till en regel; hvilken regel ytterst måste vara en sådan som sjelf borgar för sin egen rätthet, eller nödvändigt medför föreställningen derom, hvilket visar sig deri att sjelfva dess begrepp innefattar *allmängiltighet.* De härifrån utgående moralsystemer erkänna *begreppet* för sin öfvervägande princip, och för dem är moralen *rättslära.* De allmänna gemensamma rätts-begreppen göra sig nödvändigt gällande såsom vilkor för menskligt samhälle, och visa sig der egnade att blifva yttre lagar, tyglande det enskilda lycksalighets-begäret, så vida det öfverskrider de skrankor som för förnuftiga varelsers sammanlefnad äro erforderliga, hvarföre man ock under namn af rättslära företrädesvis utmärkt läran om den så kallade *yttre rätten* och äfven deraf velat göra en särskild vetenskap. Distinktionens behörighet beror derpå, om man först har den riktiga föreställningen om hvad *inre* rätt är, och känner huru vidt eller huru litet äfven denna låter bestämma sig genom en naken regel. Men om denna distinktion förnämligast blifvit påyrkad af en skola, hvilken (såsom den Kantiska) sjelf fattade moralen endast såsom rättslära, så hade *den* åtminstone ingen rätt att göra den; hvarföre denna skola också, för att utmärka skilnaden,

måste fästa sig vid någonting i afseende på sjelfva rättsbegreppet tillfälligt, nämligen när- eller frånvaron af en yttre tvingande makt som kunde vaka öfver rättens verkställighet. Men i sig sjelf är all eller ingen rätt en tvångsrätt, emedan ingen ofullkomlig rätt såsom sådan gifves; och att ej all rätt i sjelfva verket göres gällande såsom tvångsrätt, bevisar ingenting deremot. Ty den *kan* dock, i följd af sin natur, blifva det, och blir det äfven småningom genom samhällets allt större utbildning; emedan genom det närmare ömsesidiga beroende, den innerligare förveckling af alla menskliga krafter, som samhället i sin fortgång med sig förer, vilkoren för samhällsföreningen äfven oupphörligt allt nogare bestämmas. — Men all *moral* såsom *blott* rättslära, eller som till princip har endast allmänheten af en viss regel, står väsendtligen *till sjelfva sinnelaget* i ett blott yttre eller ytligt förhållande, och skapar en moralitet, som, den må bestämmas af yttre tvångsmedel eller ej, aldrig blir annat än *legalitet*. Ett blott formellt bud, såsom t. ex. detta: »handla endast efter maximer som äro egnade att blifva allmänna lagar», gör man också med en blott formell öfverenskommelse tillfyllest, utan att sjelfva viljans inre beskaffenhet dervid behöfver komma i fråga. Och äfven den lofliga läran om all pligts *ovilkorlighet*, eller att den endast för sin egen skull fordrar lydnad, lemnar i denna moral utan *hjerta*, då ovilkorligheten endast tillhör sjelfva pligtbudet i sin allmännelighet, vid tillämpningen på det enskilda fallet fältet så mycket mer öppet för en omoralisk advokatur och kasuistik, som kan afspisa alla pligter med en blott skenbar efterkommelse. Det är samma skilnad emellan denna sedolära och den verkliga, som den de äldre theologer gjorde emellan den *verldsliga sedoläran*, som lärer anständighet

i verldens egna ögon, och den *christliga*, som ser på sinnelaget, — emellan *lagsens* och *kärlekens* gerningar. — Vi hafva talt om dem som vi i moralen vilje kalla *formalister*. Men till ett lika litet tillfredsställande resultat förer oss, blott på annat sätt, *materialisternas* sedolära. Så nämne vi dem som uteslutande hålla sig till det enskilda och till viljans innehåll, liksom de förra till det allmänna eller den abstrakta formen. Men all vilja bestämmes af ett väl; och allt väl hänförer sig medelbart eller omedelbart till känslan. Denna är således i de materialistiska moralsystemerna det första, liksom begreppet är det första i de formalistiska. Men känslan är det rent af subjektiva och enskilda, och, den må nu hemta sin näring ur de högre eller lägre behofven, må nyttja begreppet till medel för en ädlare eller oädlare lycksalighetslära, skaffar dock aldrig annat än en partikulär-moral, stridig och rebellisk mot den abstrakta allmänna. — Ännu tydligare blir denna strid, om man ur bägge systemernas synpunkter betraktar läran om *frihet* och *nödvändighet*. Formalisterna påstå i synnerhet den förra, eller viljans rena sjelfbestämning. Materialisterna åter försona sig gerna med nödvändigheten, och måste, om de äro konseqventa, till och med neka friheten i den nyssnämnda bemärkelsen. Enligt våra grundsatser måste vi gifva bägge rätt och orätt; ty frihet och nödvändighet, abstrakt fattade, förstöra (liksom alla dylika motsatser) på en gång hvarandra och sig sjelfva, emedan ingendera dock *utan* den andra är tänkbar; och sjelfva det nyss anförda förhållandet bevisar detta. Formalisterna förfäkta nämligen af ingen annan orsak friheten, än emedan de, sjelfva fångna af en abstrakt regels nödvändighet, likväl behöfva friheten. Materialisterna försvara af ingen annan orsak nödvändigheten, än emedan de i sjelfva sin princip re-

dan företrädesvis hyllat det reella af friheten, såsom förmåga att göra hvad man lyster. Bådas ömsesidiga läge är i ren motsats med det verkliga af deras lära. Ty frihetens ställe och hemvist, så vida man motsätter henne nödvändigheten, är i det *enskilda* (ju mer detta i individuell afsöndring och sjelfständighet gör sig gällande). Nödvändigheten yttrar sig åter öfverallt såsom det *allmännas* lag. Men hvarken det allmänna såsom sådant, eller det enskilda såsom sådant, finnes utan i och genom abstraktionen, hvilken abstraktion å ena sidan är densamma handling hvarigenom intelligensen är och känner sig fri; men å andra sidan, såsom vi redan förr anmärkt, ej blott för denna söndrings möjlighet förutsätter en enhet, utan äfven sjelf nödvändigt känner sitt mål i denna enhets återställande. Begreppet af denna verkliggjorda enhet vore *ett* moraliskt *helt*, hvars lag eller nödvändighet sjelf tillika är alla enskildas frihet. Men en fullkomlig förening emellan det allmänna och enskilda är blott på ett organiskt eller lefvande sätt möjlig. Ett organiskt helt är det, der äfven delen har, jemte det helas, sitt eget sjelfständiga lif *och* på detta sätt sjelf är det hela i minsta mått. Menniskan är sjelf det minsta samhället, och har inom sig en mångfaldighet och stridighet som det är hennes uppgift att bringa i öfverensstämmelse. Samhället åter erbjuder samma menskliga förhållanden i större mått, är sjelft det större menskliga väsendet. Att man någon gång öfvergifvit denna Platoniska idé af sedoläran (i hvilken *egentlig sedolära* och *rättslära* först torde träda i det riktiga förhållandet till hvarandra), har ländt till vetenskapens skada. Men hvad som på ett lefvande sätt förbinder det enskilda och allmänna i menskliga väsendet, förbinder ock frihet och nödvändighet.

vändighet. En handling såsom abstrakt fri, utan allt *hvarföre?* — eller såsom ren tillfällighet — vore ett moraliskt oting, likaväl som den handling hvilken skedde af ren nödvändighet och dermed upphörde att vara handling. I all handling, äfven i den innerligaste och af yttre hjelpmedel mest oafhängiga, är på en gång ett fritt och ett nödvändigt element, ur hvars konflikt och förmedlade öfverensstämmelse den egentliga handlingen framgår. Så har hvar och en menniska jemte sin fria vilja en viss beskaffenhet af anlag och böjelser som utgör hennes natur. All bildning består deri att bringa det dunkla af denna natur till klarhet och medvetande, hvarmed detsamma kommer inom frihetens område, så att man kan få det i sin makt; att förvandla *sed* till *rätt*, samt att tvärtom göra frihetens lagar till natur och derigenom förvandla det *rätta* till *sed*. All karakters bildning sker genom denna ut- och inbildning af det nödvändiga till frihet och af det fria till nödvändighet. Med natur begynner menniskan, fortgår med utveckling af förståndet till vilja, och slutar med en ny genom frihetens medverkan bildad natur eller inre nödvändighet, hvilken är den slutligen bestämda karakteren; hvarmed ju menas ett visst afgjordt känslo-, tanke- och handlingssätt, som i sig sjelft är lika fritt som nödvändigt. Denna sista nödvändighet är af en *högre* grad än den fysiska, i begären sig röjande. Det är en moralisk nödvändighet som blifvit en annan natur, sjelf en gemensam alstring af viljan och natur-anlaget (och denna alstring är den inre varelse som hvarje menniska inom sig fostrar, och hvars egentliga födelse menniskorna kalla *död*). Men hvad som gäller om det hela af mensklig handling gäller äfven om hvarje särskild handling. Och det rätta begrep-

pet om handling, äfven inom intelligensen, och i sin högsta bemärkelse, är begreppet af alstring eller *produktion*. All handling som ännu ej kommit dertill är en omogen handling, som ännu ej blifvit sig sjelf, ej ens såsom afsigt; ty äfven afsigten, om den ej kan öfvergå i yttre gerning, producerar dock, om han är verklig, i en *inre* förändring ett verkligt resultat. Men i all produktion visar sig en *ömsesidig* (en ur motsats i öfverensstämmelse bragt) enhet. Hvilken, ehuru den sjelf alltid är en enhet af det allmänna och enskilda, likväl så under den *ena* som den *andra* öfvervägande synpunkten kan betraktas, alltefter som man i betraktelsen utgår från det *förra* eller det *sednare*. Idealet för enheten, under synpunkten af det *allmänna* betraktadt, vore ett moraliskt helt, der högsta rätt ej är annat än tillika högsta väl — *det fullkomliga samhället*. Idealet för enheten ur synpunkten af det *enskilda* vore en vilja, för hvilken högsta väl ej vore annat än tillika högsta rätt — *den fullkomliga menniskan*. Sinnet i båda afseenden fattande den fullkomliga öfverensstämmelsen af det rätta och goda är *moraliskt sinne*. —

Men allt sinne är för en *verklighet*, och utom för en verklighet gifves intet sinne; emedan dess förmåga just är att fatta denna. Om nu för det moraliska sinnet denna verklighet fattades; hvad vore följden? Utan tvifvel att sinnet blott som anlag kunde finnas, och ej komme till riktig utveckling. — Men sådant är förhållandet med moraliteten utan *religion;* genom hvilken de moraliska ideerna först få realitet. — Vi förklare oss, och utgå ifrån den redan anmärkta motsägelsen emellan de på det rätta och de på det goda grundade moral-systemerna, äfven i besvarandet af denna fråga. En moralisk verklighet är en verklighet som skall göras, innefattar ej hvad som *är*,

utan hvad som *bör vara*. Regeln för hvad som bör vara, eller den moraliska lagen, kan således ej vara hemtad från hvad som är, eller af erfarenheten, emedan hvad som är just skall bringas till hvad det bör vara. Redan det rättas form af absolut allmängiltighet innebär att det endast i och genom sig sjelft kan vara bestämdt. Denna sanning, ehuru närmast härledd ur den formalistiska synpunkten, är likväl i allmänhet ovedersäglig. — Å andra sidan invändes, att ingen kunskap gifves utan genom erfarenhet; att reflexion på sjelfva erfarandet väl kan lära oss att i förnuftet gifvas vissa endast af det sjelft beroende, nödvändiga vilkor för detta erfarande, men att kännedomen af dessa i och för sig sjelfva, det vill säga af det rent formella i allt vetande, också nödvändigt endast ger en tom, blott negativ kunskap; att det föga båtar mig veta att det rätta har formen af allmängiltighet, om jag också ej vet *hvad* i sjelfva verket rätt är; att detta *hvad* endast genom erfarenhet kan läras; att således föremålen för de moraliska ideerna nödvändigt måste vara i en verklighet gifna, och att det *goda*, som bestämmer viljan, också alltid är, i verklighet eller föreställd möjlighet, ett *närvarande*. — Äfven detta måste vi, i och för sig sjelft och enligt hela karakteren af vår framställning, finna grundadt. — — Den enda möjliga lösningen af denna svårighet ligger i sjelfva uppgiften. Ty om å ena sidan måste medgifvas att de moraliska ideerna nödvändigt öfverstiga erfarenheten, och å den andra ej kan nekas att dessa ideers objektivitet endast i och genom erfarenhet är möjlig, så är den enda tänkbara upplösningen den, att ordet erfarenhet ej i förra satsen har samma betydelse som i den sednare, eller att utöfver den erfarenhet som omfattar våra föreställningar

om de yttre tingen det gifves en annan erfarenhet af en högre ordning.

Vi se hvart ut allt detta syftar, skall man säga. En erfarenhet uppöfver erfarenheten, en erfarenhet utom sinneverldens gräns, således utan tvifvel ett *sinne* för det *öfversinliga!* — Om någonting är att lösa sig ur en motsägelse genom en annan, så måtte det visst vara detta! — Äfven jag känner att jag har råkat på det abstrakta tänkesättets förnämsta stötesten. Jag skall bemöda mig att undanrödja den, utan att likväl göra anspråk på att öfvertyga andra än dem som sjelfva antingen genomgått abstraktionens process, eller ej behöfva det, hvarföre jag här åberopar den redan anmärkta skilnaden emellan *öfvertyga* och *öfverbevisa*, samt orsaken till denna skilnad. — Det är först och främst alldeles ej svårt att bevisa det allt menskligt sinne i visst afseende kan kallas öfversinligt, om man nämligen med det sinliga blott förstår det materiella intrycket af objekterna. Ty det vore då fullkomligen obegripligt, huru ur en rent *sinlig* perception något så andeligt som ett *begrepp* kunde uppstå; då allt hvad begrepp heter till det materiella af ett intryck står i alldeles intet förhållande, så att det ena ej kan sägas vara en följd af det andra. Om nu likväl ur den sinliga perceptionen begreppet utvecklar sig, hur har det kommit dit, om det ej redan var der, ehuru ännu outveckladt? om ej således perceptionen sjelf var materiell och immateriell, det ena med det andra? Den ofullgångna, i växten knutna abstraktionens hufvudsvårighet är att här *endast* se motsats och ej den gemensamhet, utan hvilken ej ens motsatsen vore möjlig[8];

---

[8] Att se allting *utom* hvartannat, och blott genom yttre åverkan på hvartannat söndradt eller förenadt, att finna saker klara utom deras

då likväl känslo-intrycket å ena sidan och begreppet å den andra hvartdera nödvändigt äro ett, genast efter föregången reflexion uppkommet residuum af en ursprungligen fullständig, bägge sammanfattande föreställning, och utgöra nu i motsats med hvarandra det *enskilda* och *allmänna* i föreställningen. Men i sitt hela (begreppets schema för inbillningskraften) är föreställningen ännu alltid ett uttryck af bådas enhet, liksom objektet äfven är det derigenom att det på en gång är sig sjelft och sitt begrepp eller slägte. Det är sant, den ursprungliga, från objektet sjelft oåtskilda föreställningen, i hvilken det yttre och inre ej ännu söndrat sig, kommer såsom sådan ej till medvetande (ehuru både objektet och begreppet sedermera hvar på sitt sätt uttrycka den), emedan medvetande först genom abstraktion och motsats är möjligt; men *sinlig* kallar jag denna ursprungliga föreställning med rätta: emedan intet annat uttryck finnes för den omedelbara perceptionen; emedan hvarje gifven, äfven *yttre*, sinlig föreställning derutinnan är af samma art, att den innehåller en med ett slag *förnummen enhet* af motsatta [*] som för

egentliga sammanhang, och i detta sammanhang mörka, är det på allt lif blottade abstrakta tänkesättets egentliga absurditet; hvarom det sjelft merendels ej har minsta aning.

[*] (*Not, utesluten i 2:a uppl.*) Så äro det *oändliga* och det *ändliga* hvarandra motsatta (samma motsats som mellan det *allmänna* och *enskilda*, det *ideella* och *reella*), och likväl är hvarje objekt en enhet af bägge; t. ex. hvarje materiellt föremål är en sann oändlighet af delar (hvilket kan både filosofiskt och mathematiskt bevisas — det atomistiska systemet eller corpuscular-theorien i fysiken erbjuder det besynnerliga skådespelet af en, så till sägande, kroppsligen förtorkad abstraktion): hvarje organism är en oändlighet af vexel-bestämningar: hvarje begrepp på en gång begränsadt (till sitt slag) och i sig innehållande möjligheten af en oändlig in-

begreppet söndra sig; och slutligen emedan hvarje tankens föremål, fullt begripet, d. ä. till alla sina delar genom inbördes motsättning urskildt, då det på en gång i sitt *hela* fattas, åter endast för (det inre) sinnet är ett helt. Allt satser, i hvilka läsaren igenkänner följande af oss redan förut framstälda: 1) sinnet är all kunskaps källa; 2) sinnet är på en gång det första och sista i kunskapen; 3) sinnet är öfverallt fattningsförmågan af enhet och helhet.

Att denna sista sats, som blott sammanfattar de bägge föregående, vore en lämplig definition på förnuftet sjelft, skall man ej neka; hvarföre (att förekomma det inkast, att vi tage *sinne* i en egenmäktig, sjelfgjord bemärkelse, stridande mot ordets allmänt gällande mening, då det vore ingen konst att bevisa hvad man vill med ord hvilka man underlägger hvilka betydelser man behagar) *här* är *stället* att påminna om det språkbruk som verkligen benämner förnuftet sjelft *sinne* — (*sens commun*). Och om man nu derjemte medger, att det finnes en högre tingens ordning uppöfver den blott *fysiska* (som ej ens för sig tagen *blott* såsom materiell kan begripas); med hvilken organ har man velat fatta den, och hur har den för oss kommit att existera, om ej genom detta sinne eller förnuft? — *Sinne* måste således fattas så väl i en trängre som högre och vidsträcktare bemärkelse; i den förra är det *yttre sinne*, i den sednare *inre sinne*, och allt hvad som vanligen *endast* existerar för det inre sinnet är ock hvad man kallar öfversinligt, i motsats med de yttre sinnenas objekter. Dock är denna det inre sinnets slutenhet inom sig sjelft, att jag så må säga, ännu alltid en inskränkning, en följd

dividualisering. Så ligger det efter utseende högsta och svåraste oss på alla sidor helt nära, — och är äfven för det klara sinnet det *enkla*.

af menniskans närvarande tillstånd, i hvilket äfven det renaste sinne ej kan komma längre än till en förkänsla af den rätta klarheten. — Såsom Skriften säger: »*Här* se vi likasom genom ett dunkelt glas, men *der* ansigte mot ansigte».

Att sinnet (sens commun) i denna allmänneliga bemärkelse äfven kallas *sundt förnuft*[10] och borde förtjena namnet, är ett förträffligt språkbruk, om det rätt förstås. Och då det är min fulla öfvertygelse, *att ingen högre fattnings-organ är menniskan beskärd än detta sunda förnuft;* så lönar det väl mödan att undersöka, hvi just detta ord, efter att en tid hafva i filosofien spelat högsta rollen, sedermera hos filosoferna råkat i sådan missaktning, medan det fortfarit att vara den ofilosofiska allmänhetens lösen.

Det torde då visa sig, att hvarken detta nedsättande eller denna upphöjelse varit af rätta arten. Hvar och en filosofi som hvilar på en ännu ofärdig abstraktion, hvilken nödvändigt leder till excentriska resultater, befinner sig i motsägelse med det verkligen sunda förnuftet; och denna motsägelse är ofta icke mindre verklig, om ock filosoferna i orden åberopa sin öfverensstämmelse med det sunda förnuftet. I sjelfva verket vilja de dock mästra och leda detsamma; hvilket tydligen innebär den öfvertygelsen, att det så kallade sunda förnuftet af sig sjelft ej är så sundt som det påstår. Allmänheten åter möter gemenligen detta anspråk med ett annat, att nämligen det sunda förnuftet

[10] Förstånd är väl egentligen det *urskiljande,* förnuft eller sinne det *enande* i kunskapen; men då bägge äro oskiljaktiga, då *fullständig* urskilning (genomgången abstraktion) i afseende på ett föremål ögonblickligen är detsamma som föremålets fattning såsom ett *helt,* så äro förstånd och förnuft i sin fullt färdiga bemärkelse detsamma.

är någonting som förstås af sig sjelft, och det minsta man af en menniska kan fordra. I denna allmänt utbredda föreställning om det sunda förnuftets naturlighet döljer sig likväl en dubbel förvillelse. Först, att man förvexlar natur och vana, som ock kallas andra naturen. Ty hvarje förändring i de filosofiska vetenskaperna finner en annan redan före sig färdig och i ett system af meningar utbredd i allmänna lefvernet. Då dessa meningar hos mängden äro på god tro antagna och liksom med luften inandade, emedan de utgöra för tiden hela den atmosfer, hvari uppfostran och umgänge röra sig, så ega de ej heller hos mängden någon inre kraft och liflighet att sig förändra. Om derföre en ny genombrytning sker på kunskapens område, blir en ofantlig massa af stagnerande, orkeslösa föreställningar qvar; hvilka af sina respektive innehafvare, emedan de på intet sätt kunna blifva dem qvitte, påstås vara en deras naturliga, sunda förnufts tillhörighet. — Den andra förvillelsen i detta ämne ligger djupare och består just i den allmänna tanken, att det naturliga förnuftet, redan i och för sig sjelft, nödvändigt vore sundt. Vi tvärtom (som äfven rätt väl känne oss delaktige af ett naturligt förnufts energi, men äre långt ifrån att *trotsa* på dess sundhet) hyse den tanken, att detta naturliga förnuft hos hvar enda menniska behöfver renas, ja nyfödas, för att ernå den klarhet, mot hvilken dess naturliga tillstånd är att anse såsom mörker, — eller, för att tala med en helig skrift som i detta ämne slår spiken på hufvudet: »den naturliga menniskan förstår icke hvad Guds rike tillhörer. Det är henne en galenskap. Hon kan icke begripat»[1]. — Men att uppfostra henne till medborgare-

[1] Sedan författaren redan skrifvit detta, har han funnit sin egen tanke bekräftad i flera yttranden af en märkvärdig filosofisk auktor.

skapet i Guds rike, dertill äro alla de gudomliga stiftelserna bland menniskor: religion, samhälle, vetenskap, konst. — Menniskans sinne kan således vara *mörkt* (och ofta finnes detta mörker under mycken yttre bildning och klokhet); det kan också vara *upplyst* (och ofta finnes denna klarhet och upplysning hos den till utseendet mindre bildade, ehuru klokheten aldrig skadar klarheten, der dennas första vilkor eller *själens enfald* finnes, utan då tvärtom upphöjes från klokhet till vishet). Att bringa sinnet från den dunkelhet, i hvilken det blott har fattning af de naturliga tingen, till den upplysning, i hvilken det ock kan fatta de gudomliga (och derigenom äfven först rätt de naturligas grund), det är uppgiften, det är den *rening* af sjelfva kunskapens organ, som är filosofiens ändamål, men hvilken hon endast såsom theori ej kan vinna; emedan sinnets renande är tillika en praktisk, *all* mensklig förmåga omfattande angelägenhet. Att vi med de gudomliga tingen här mena de af oss ofvanföre nämnda moraliska idealerna, emedan dessa i naturen ej finna något motsvarande, torde man föreställa sig; och vi skola straxt rättfärdiga denna förmodan. Men innan vi söke visa, huru man kan tillskrifva dessa den yttre verkligheten öfverstigande idealer likväl en sann verklighet i innerligare och högre mening, hvilket oundgängligen fordras på det de må lifva och nära det moraliska sinnet, vilje vi ännu en gång sammanfatta sjelfva hufvudsvårigheten.

»Was ist die Religion anders als die lautere gesunde Vernunft — — die der Geist Gottes — — in uns pflanzen und herzustellen sucht. — — — Die Gesundheit der Vernunft ist der wohlfeilste, eigenmächtigste und unverschämteste Selbstruhm, durch den alles zum voraus gesetzt wird, was eben zu beweisen war». — Hamann, *Sibyllinische Blätter*.

Ty om det också lyckats oss, så länge det var fråga om föreställningar hvilkas motsvarande föremål kunna uppvisas, att göra sinnet gällande såsom det alltid enande emellan begrepp och känsla; så synes deremot här, då undersökningen inträder i en högre ordning, motsatsen springa så himmelsvidt isär, att en förening blir aflägsnare än någonsin; ja sjelfva språkbruket, hittills med oss enigt, tyckes nu förklara sig emot oss, då det sätter *förnuft* och *sinlighet*, det förra såsom uttryck af den moraliska lagen, den sednare såsom säte för begären, i skarp motsats med hvarandra. — Vi erkänne fullkomligt denna motsats, blott med det tillägg, att äfven ingen motsättning utan *inom* området af en viss enhet och gemensamhet är möjlig. Således gillar äfven detta samma språkbruk, som med fullt fog sätter sinligheten emot förnuftet, likväl uttrycket *moraliskt sinne*, förstår med ett *dygdigt sinne* ett sinnelag som blott *begär* det förnuftiga o. s. v., och utmärker dermed möjligheten af en sinlighetens bildning till förnuft. Vi åberope här hvad ofvanföre blifvit anfördt om karakter i allmänhet, eller bildandet af en *moralisk natur* hos menniskan. — Hvad sjelfva saken angår, så röjer genast en nogare eftertanke, att äfven här ett ursprungligen *enadt* måste hafva söndrat sig, hvarförutan ej heller den nödvändiga *fordran* af sinlighetens öfverensstämmelse med förnuftet, i hvilken fordran menniskans moraliska natur sig yttrar, kunde återstå och såsom giltig af hvarje sansad menniska erkännas. Blott det rena betraktandet af *de* motsatta visar detta. Hur kunde eljest det *goda*, som dock närmast hänför sig till begärelseförmågan, likväl ega en moralisk betydelse? Hur kunde i allmänhet det till utseende ofrivilliga begäret, redan som sådant, vara moraliskt tillräkneligt, hur kunde slutligen allt medvetande vakna

med *känslan af skuld* — hos sig alltid *förefinna* den: en erfarenhet som, om den ej beaktas, blott visar ett genom falska begrepp fördunkladt moraliskt sinne, men som har det rena sinnets och de största tänkares intyg för sig?[1] Hur vore, säger jag, allt detta möjligt, vore ej i sig sjelf äfven sinligheten ett, fast blindt blifvet, förnuft, begäret en, fast dunkel blifven, vilja? Och tyder ej detta på menniskans ursprungshem i en högre tingens ordning?[2] — ett hem, från hvilket hon äfven endast kunnat medtaga ideen om det *rättas* och det *godas* absoluta enhet, hvilken tillika innebär en ursprunglig öfverensstämmelse af den förnuftiga och sinliga viljan; hvars nödvändiga *fordran* — ty den sanna moraliteten består ej blott i att *göra det rätta* (i legalitet), utan i att äfven göra det *gerna* (eller i viljans inre godhet) — också nödvändigt förutsätter att menniskans väsende är *ett*, — en, om ock söndrad, dock återställbar enhet.

Här drifvas vi således åter på den *förutsatta enheten*, hvarom förr ofta varit taladt, blott med den skilnad, att postulatet om denna enhets *verklighet* här får en moralisk nödvändighet. Ty äfven här gäller den ledande grundsatsen i hela vår undersökning: den *förutsatta* enheten kan endast i sammanhang med den *verkliga* kännas. Emellertid ege vi i postulatet sjelft åtminstone en ledtråd att undersöka den erforderliga beskaffenheten af denna verklighet.

---

[1] T. ex. Kant (*Ueber das radicale Böse*): en man hvilken man ej lätteligen kan förebrå någon böjelse för mystiska föreställningar. — En *renare, trognare blick* har knappast funnits, och derigenom är han sjelf oändligt bättre än sitt system.

[2] Utan en själarnes præexistens (nämligen *in potentia* eller i det gudomliga begreppet — ej *actu*) är också all odödlighet otänkbar.

Sinlighetens och förnuftets moraliskt fordrade öfverensstämmelse är, i sin högsta allmänhet uttryckt, en postulerad öfverensstämmelse mellan intelligens och natur, hvilken ej vore möjlig utan en ursprunglig enhet af bägge, hvilken derföre förutsättes såsom bägges *grund* och är genom denna förutsättning lagd tillbaka bortom bägge. Då nu allt medvetande vaknar med motsats mellan bägge och tillika med en fordran af bägges öfverensstämmelse, så kastas genom postulatet enheten tillika frammanföre såsom *mål;* hvarigenom åtminstone denna fordrade och ännu blott problematiskt existerande enhets plats är en bestämd i en *möjlig erfarenhet.* Vi kunne föreställa oss den såsom en *ideell focus,* hvari den gifna divergensen af naturens och intelligensens riktningar sammanträffa. Då denna bild påminner oss om en Kantisk föreställning, vilje vi här anföra denna. Det ställe hvarpå vi hafva afseende rörer väl i allmänhet blott i *theoretisk* hänsigt de erfarenheten öfverstigande begrepp, som den kritiska filosofiens upphofsman kallar ideer [4]. Men då dessa ideer i sig sjelfva äro desamma hvilkas moraliska realitet han i sin praktiska

[4] De hvilka han i sin *Kritik der reinen Vernunft* betraktar äro: *själ — universum — Gud.* — I sig sjelf är all enhet af det allmänna och enskilda en idé. Men då denna enhet (som är det väsendtliga uti allt) i tingen är upplöslig, så äro också tingen blott förgängliga uttryck af ideer, och ej dessa i och för sig sjelfva. — Derföre är ock all idés verklighet egentligen *ideell,* eller finnes blott för en *intelligens;* — hvilken sjelf först är den *verkliga* ideen. Den *verkliga* ideen är nödvändigt *personlighet;* emedan enheten af begrepp och sak, af det allmänna och enskilda, blott är för den *tanke, som är för sig sjelf.* Ett *jag* är det första fullkomliga *individuum* (hvarmed enligt ordalydelsen menas en enhet som är odelbar och oupplöslig). Och häri ligger orsaken, hvarföre Leibnitz måste tänka sig sina *monader* såsom *föreställande* väsenden.

filosofi vill rädda, och då den skilnad han vill göra emellan dessa ideers theoretiska och praktiska värde ej kan gillas; så är åberopandet af det ofvanföre nämnda stället här derigenom tillräckligt rättfärdigadt. Den kritiska filosofien erkänner ej blott, utan påstår, att utom erfarenhetens fält ingen kunskap är möjlig. Hon erkänner tillika att de moraliska ideerna öfverstiga all erfarenhet. Svårigheten huru dessa sålunda på allt innehåll blottade ideer (hvarföre ock Kantiska moralen blott kan blifva negativ) likväl skola vara de ledande och bjudande för all handling, ja på dem menniskans öfvertygelse om ett högsta väsende nödtorftigt kunna grundas, söker denna filosofi derigenom häfva, att dessa ideer väl ej theoretiskt på minsta vis utvidga vår kunskaps område, men deremot praktiskt ega en absolut giltighet. Liksom den i handling verksamma ideen, eller sjelfva det produktiva vetandet, ej nödvändigt vore ett *vetande* sensu eminenti! — Hur således högsta regeln för handling skulle hemtas af ideer som omöjligt innehölle någon verklig kunskap, är svårt att inse. Det fordras att veta för att handla efter sitt bästa vetande; och en blott subjektiv nödvändighet, eller *tro*, kan här så mycket mindre göra tillfyllest, som den, abstrakt såsom sådan, och utan förutsättning af sitt föremåls objektivitet (d. v. s. sin egen möjliga öfvergång till vetande), ej ens kan finnas. Rätteligen kan således ej ideerna i praktiskt afseende tilläggas en realitet som de theoretiskt skulle helt och hållet sakna. — Efter denna anmärkning gå vi vidare. Sedan Kant om ideerna i allmänhet anmärkt, att förnuftet har en naturlig fallenhet att öfverskrida erfarenhetens gränsor, heter det[s]: »Dessa ideer kunna

---

[s] *Kritik der reinen Vernunft*, 5:te Aufl., s. 672.

aldrig *konstitutift* begagnas, så att derigenom begrepp om vissa föremål skulle oss gifvas. Deremot hafva de ett förträffligt och oumbärligen nödvändigt *regulatift* bruk, nämligen att rikta förståndet på ett visst mål, med utsigt på hvilket alla riktnings-linierna af dess reglor sammanlöpa i en punkt [*]. Denna punkt är väl blott en idé, en *imaginär focus*, och man får akta sig för den illusion som skulle dessa riktnings-linier utgå från ett verkligt föremål; dock är en sådan punkt nödvändig på en gång för begreppens enhet och högsta möjliga utvidgning». — Vi tillägge: denna focus, alla tankars högsta mål och enhet, är imaginär, *vore ej Gud uppenbar.*

Att Gud uppenbarat sig, — att en högre tingens ordning derigenom verkligen existerar, det kan väl lika litet bevisas, som ännu någon filosofi varit förmögen att föra ett dugligt bevis för de yttre tingens existens, emedan all existens måste *erfaras;* men väl kan bevisas, att endast derigenom alla förnuftets fordringar tillfredsställas. Förutsättom — för att liknelsevis fortsätta det nyss anförda yttrandet, hvilket, i fall man isolerar förnuftet, *fullkomligt* uttrycker alla tankars nödvändiga, fast tröstlösa riktning till en sökt, men slocknad och i verkligheten ej befintlig medelpunkt — förutsättom det otänkbara, att jordens planetariska bana utan sol vore möjlig; så skulle likväl astronomens alla beräkningar nödgas förutsätta henne och bestämma hennes plats. Men om nu en man midt i solskenet med tillslutna ögon bevisade detta, varnande tillika åhörarne att i denna medelpunkt (från hvilken hvarje linea är en lifvande stråle) se eller föreställa sig något

---

[*] H. e. de kunna hypothetiskt användas för fulländandet af menskliga kunskapens bygnad till ett *helt.*

verkligt; hvad skulle man säga till mannen med de tillslutna ögonen, om ej: *öppna dem!* — Men tillfredsställes genom Guds uppenbarelse endast förnuftets fordran, återkomme vi nu till vår förra fråga: om nämligen i denna samma fordran och de förutsättningar den innehåller ligga några närmare bestämningar angående beskaffenheten af denna uppenbarelse? — Fordran af enheten förutsätter, såsom vi sett, denna samma enhet såsom ursprunglig, men förlorad.

1) Hur har denna enhet gått förlorad? — Här är den punkt, der *abstraktionen* visar sig i sin djupaste bemärkelse. Vi hafve först uppfattat den såsom den handling hvarigenom intelligensen skiljer sig sjelf från allt annat. Vi hafve vidare funnit att detta är samma handling genom hvilken intelligensen känner sig fri. — Men är nu en känsla af skuld från detta medvetande oskiljaktig, så kan endast denna skuld i och med detsamma hafva uppstått, eller abstraktionen i sin djupaste betydelse är tillika ett *affall*, en söndring från den ursprungliga enheten, i hvilken det fria och nödvändiga äro ett, och genom hvilket affall det fria således först fick sig en *nödvändighet* emotsatt; hvilket alltsammans väl öfverensstämmer med frihetens allmänna begrepp, nämligen att hon är energien af det individuella såsom sådant.

2) Huru kan den ursprungliga enheten nu återställas? Vore Gud *blott* grund till existens, eller, ideellt betraktad, blott den förutsatta enheten, kunde ej ens denna fråga göras. Ty en återgång till denna enhet är redan genom existensen och dess sjelfförvållade söndring afskuren. Till enheten ligger nu vägen endast framåt, ej tillbaka, och den sjelf, om den är möjlig, måste nödvändigt förekomma inom existensens område, nämligen såsom den *fullkomliga*

existensen, i och genom hvilken den ofullkomligas söndring må kunna helas. Det är förnuftets postulat om Gud, ej blott såsom *grund* till existens [1], utan såsom sjelf *existerande*, och dermed såsom en alstring af sig sjelf: — det theologiska begreppet om *Gud-Sonen*, genom hvilken alla ting skapade äro, och utan hvilken ingen kan komma till Fadren.

---

[1] Läran om Gud endast såsom grund till existens är endera *pantheism*, hvilken blott fattar Gud såsom i allt verkande *naturgrund*, eller också *abstrakt deism*, som så skiljer Gud från all natur och qvalitet, att endast en formell begrepps-enhet återstår, hvilken likväl som en yttre orsak skall förhålla sig till verlden; och kallar detta att fatta Gud endast såsom det högsta *förnuft*. Konseqvent utförd är likväl denna åsigt nödvändigt fatalistisk. — — Pantheismen är själen i all *hedendom*. Ibland religioner som närma sig till den abstrakta deismen är den *Mohamedanska* i synnerhet märkvärdig. Det är bekant, att Musulmännen anse sig hafva ett renare begrepp om gudomligheten, emedan de hålla den obesmittad af all natur, och förebrå de christne att drifva afguderi med en menniskoblifven Gud. Man skulle af denna renhet, hvilken filosofer äfven upphöjt, förvänta att en sådan religion skulle mest vara aflägsnad från all *sinlighet*. Tvärtom. Denna förnufts-renhet, eller tomhet, har i Islamismen fyllt sig med en hel massa af materiella föreställningar, hvilkas sinlighet förefaller det christliga sinnet rå och vidrig. Hvarföre? — »Naturam expellas furca, tamen usque recurrit». Naturen, i denna lära lemnad utan allt samband med det abstrakta gudomliga, kräfver deremot obehörigt ut sin rätt och betalar ett våld med ett annat. Endast christendomen har sammanfattat och försonat ytterligheterna i den lefvande midten, då den dyrkar en Gud som sjelf nedlåtit sig till natur och menskligbet för att förädla menniskan till gudomlig gemenskap. Derföre, emedan christendomen är den enda religion som helt och hållet hvilar på ideen af perfektibilitet eller fullkomning, är den ock den enda som har en verklig historia, d. v. s. en lefvande fortgång och utveckling, eller odling, då öfverallt eljest är — storm eller stillestånd.

Fadren. — Den fullkomliga existensen, sade vi, kan endast hela den ofullkomligas söndring; men då hos denna sednare söndringen och motsatsen såsom sådan är sjelfva existensen, så kan detta ej ske annorlunda än derigenom att den i ett afseende upphör (genom *död*, den gamla menniskans afklädande), under det den i ett annat afseende vinnes och blir fullkomnad; eller Gud — medlare och försonare — är sjelf den som förbinder den ofullkomliga existensen med den fullkomliga, det odödliga lifvet med det dödliga, hvarföre han af kärlek underkastat sig äfven det sednare, och har i tiden antagit vår och uppenbarat sin egen menskligbet [8], samt derigenom återställt gemenskapen emellan det gudomliga och den fallna menskligheten; och *Gud uppenbarad* är ej annat än detta — —

Om jag stapplar på detta den himmelska kärlekens mysterium om en gudomlig verldens återlösare och frälsare, i hvilken *menniskans son* är född, henne till salighet; om jag blott ofullkomligt kan tala om denna förlossning som var fädernas förväntan och hopp, och hvars aning i dunkla, alltför ofta vanstälda bilder genomgår alla de äldsta religioner (så djupt var dess behof i menniskonaturen grundadt): så må det ju mig förlåtas! Gerna medger jag, och vet, att ingen filosofi detsamma af sig sjelf uppnår. — Men om det *gudomliga ordet* först löser existensens gåta, så fordras, för att erkänna upplösningens riktighet, endast att väl känna gåtan sjelf, och till denna förberedande kunskap har hvar och en tillräckligt ämne inom sig. Allt hvad filosofien kan göra är att fullständigt framställa denna gåta med *alla* dess svårigheter, och att

---

[8] *»Och Gud skapade menniskan efter sitt beläte».*

förhindra, det ej en blott ytlig kännedom af gåtan smickrar med en blott ytlig och falsk upplösning. Men är *ordet* gifvet och löser alla svårigheter, så uppstår det sammanträffande, hvari all sanning har sin sjelfbekräftelse. — Man skall kanske invända att, om gåtan är förnuftets egen, upplösningen äfven måste ligga inom dess område: och den gör det äfven, så vida förnuftet af detta gudomliga ord är renadt och upplyst; men icke, så vida förnuftet, afsöndrande sig, blott inom sig sjelft söker den tillfredsställelse som det endast i *förening* med sitt högsta föremål kan vinna. Ty här är ej blott fråga om ett ur förnuftet härledt *begrepp* (som utan föremålets verklighet sjelft ej ens vore förklarligt, och i alla fall blott kunde bli ett postulat, möjligen utan motsvarande uppfyllelse), utan om en *existens*, hvilken förnuftet väl, en gång gifven, kan fatta, men omöjligen ur sig sjelft föda. Ty — har nu Gud sålunda uppenbarat sig; finnes det utom den äldsta *fysiska uppenbarelsen*, i följd hvaraf all verlden dyrkar Gud i naturen såsom fader, men, så länge denna uppenbarelse är den enda, äfven är utsatt för att fatta honom blott som fysisk allmakt utan moraliska attributer, och förvexla honom med den natur som är hans verk; finnes det, säger jag, utom denna, äfven (då menniskan var mogen dertill) en Guds *moraliska uppenbarelse*, såsom person i menskligheten: så är detta tydligen en *erfarenhetsfråga*. En helig skrift förkunnar denna uppenbarelse såsom ett factum, men såsom ett ännu allestädes närvarande factum, om hvars verklighet hvarje menniska kan i den dag som är, om hon redligt söker, öfvertyga sig; och dertill leder det gudomliga ordet sjelft, då det visar oss den väg, på hvilken hvar och en kan *varda förnimmande om denna lära är af Gudi*.

Således vore då realiteten af det ena bland de förr nämnda moraliska ideerna gifven, nämligen den *fullkomliga*, d. v. s. den *gudomliga menniskan;* men derigenom äfven realiteten af det andra, eller det *fullkomliga samhället.* — Huru? vilje vi nu i korthet visa.

Vi återkalle i minnet ett af oss förr nyttjadt och rättfärdigadt uttryck, att menniskan sjelf är det minsta samhället, och att samhället blott erbjuder samma menskliga förhållanden i större mått. — Dess användning på närvarande fråga bringar denna i följande skick: huru i allmänhet blir det fullkomliga i menniskan verkligt? En fråga som ock endast kan förklara hvad i det föregående förblifvit dunkelt. Ty om, såsom vi uttryckt oss, den fullkomliga existensen endast kan hela den ofullkomligas söndring, så kan man ännu alltid spörja *huru* detta sker. — All verklig enhet är *enighet*, d. v. s. är en *ömsesidig*, såsom vi visat; och denna grundsats måste äfven gälla här. Den enighet och harmoni hvartill menniskan skall förädla sig vore då endast att söka i ett ömsesidigt förhållande, en innerlig förening med Gud, en förening, i hvars begrepp redan ligger allt hvad christendomen derom lärer, nämligen att den måste föregås af den fullkomligaste undergifvenhet, ett bortdöende från den gamla menniskans sjelfviskhet, och ett sinnets renande som förliknas med en ny födelse — en födelse till ny helgad natur som med glädje gör sin herres vilja. Men all fullkomlig harmoni emellan det fria och nödvändiga hos menniskan, ehuru en sådan öfverensstämmelse ej utan det allvarligaste bemödande vinnes, kan likväl blott erkännas som en *lycka;* emedan all menniskans egen verksamhet är fången i motsatsen mellan dem bägge. All verklig och innerlig sedlighet är derföre utgången från det fullkomliga väsendet,

hvars sjelfva natur ej är annat än det heliga, d. v. s. denna lycka är en *nåd.* Hvadan det gudomliga språket: *»hvilken icke undfår Guds rike såsom ett barn, han kommer der aldrig in»*. All dygd, ehuru den med strid måste köpas och bibehållas, är i sin verklighet alltid tillika en gåfva från höjden: — och detta, menniskans frihet oskadad; ty att bestämmas af det heliga väsendet är ej att bestämmas af en för friheten främmande nödvändighet, utan af en sådan som sjelf innebär den högsta, rätta frihet. Ja vore denna saliga förändring också endast såsom menniskans eget verk möjlig, så skulle den dock, i följd af sin beskaffenhet, genast erkännas som en gudomlig nåd, emedan den i sig sjelf är en gudomlig delaktighet.

Men nu — huru är med Gud ett egentligen *ömsesidigt* förhållande möjligt, då väl möjligheten af en gudomlig inflytelse på menniskan kan medges, men deremot en inflytelse och verkan från menniskans sida, så vida hon föreställes från Gud afskild, på det högsta och fullkomliga väsendet, som endast är genom sig sjelft bestämdt, ej kan tänkas? Svaret är: att hon i detta förhållande ej kan tänkas från Gud afskild, utan *uti honom*, såsom gemensam princip, — *med sina likar* förenad, — hvilket är sjelfva den sökta ömsesidigheten; så att det omedelbara uttrycket af menniskans enighet med sin Gud just är hennes enighet med sina likar. Hvadan Frälsaren säger: *»hvad j hafven gjort den minsta af dessa mina bröder, det hafven j gjort mig»*.

Vi förklare oss närmare, och betrakte först denna menskliga enighet i och för sig sjelf. Uttrycket af enighet emellan menniskor kan man kalla *samhälle* i sin allmännaste bemärkelse; men allt samhälle är utan någonting *i och för sig sjelft gemensamt* otänkbart. Ty huru vore

äfven öfverenskommelse möjlig, utan på en gemensam grund, utan förutsättning af något hvarom man först ej behöfver komma öfverens, som förstås af sig sjelft och gör att man förstår hvarandra? Detta i och för sig sjelft gemensamma, som är *allt samhälles princip och oupphörligt genom samhället allt mer utbildas*, kan å ena sidan anses gifvet af naturen sjelf i de naturliga banden mellan menniskor; men finnes å den andra, och i synnerhet, genom frihetens egen lag eller det hos alla nödvändigt förutsättliga rättsbegreppet; hvilket sjelft åter blott är det tydligaste uttrycket af tankens eller intelligensens egen gemensamhet, i följd hvaraf ingen sanning är eller kan blifva en uteslutande egendom, utan, den må än så sjelfständigt finnas, likväl till sin natur är en gemensamhet. — De naturliga banden, yttrande sig i en vexelverkan af känslor, göra det naturliga samhället; men detta partikulariserar sig oupphörligen (i af hvarandra oafhängiga familjer) innan begreppet, såsom en egen makt och i egen sjelfständighet, utbildat sig; emedan begreppet först är det till sin natur *allmänna*. I den mån detta sker uppstår det allmänna väsendet (res publica) i motsats med det enskilda (res familiaris), och det borgerliga samhället ur det naturliga. Rättsbegreppet ger väl detta öfverallt sin form, men till sitt egentliga väsende består det icke blott deruti att detta gjort sig i verket gällande, utan i och med detsamma i en vexelverkan af begreppen i allmänhet, hvarigenom det i allt begrepp *gemensamma* alltmera utbildas (hvilket är odlingens historia), då tillika, emedan begreppet leder all verksamhet, hvar och en ej kan annat än verka med gemensamma krafter: — en *gemensamhet* som slutligen blir så öfvermäktig, att, om äfven alla de enskilda ville afsöndra sin verksamhet och sina intressen, de blott

derigenom skulle vända denna gemensamhet emot sig sjelf till *allmän* förstörelse (hvilket är den förderfvade civilisationens öde) och sjelfva förgås, under det *hon* likväl i ideen fortlefver och blir ett bättre slägtes arf. — Så tillgår det att menniskorna tillhopa kunna föda ett väsende mäktigare än sig*. Denna mäktigare är *andan*, — hvars och ens del, men ingens tillhörighet. Den antar väl natur af de menniskors böjelser och seder som den förbinder, och är då, för att så säga, det personliga hela, samt karakteriserar det samhälle, den tid, hvars gemensamhet den utgör (hvilket är meningen då man talar om ett folks, ett tidehvarfs anda); men i sig sjelf är den fiendtlig mot allt enskildt, genombryter alla skrankor, invecklar menniskan med och mot hennes vilja allt djupare i odlingens stora problem, blott deri under alla olika skiften sig sjelf lik, att den oupphörligt blir mäktigare och, oundvikligare än den strängaste nödvändighet, gör menniskorna i lycka och olycka, i godt och ondt, alltmera beroende af hvarandra. Med ett ord: den vill blott *sig*, och är en *egen-*

---

* Uttrycker man detta allmänna väsende med en *vilja*, så ligger här skilnaden emellan Rousseau's (se Contrat Social) *volonté générale* — den allmänna viljan — och *la volonté des tous* — viljan af alla, hvar för sig tagna. Det är den *förra* som är statens väsende, och som, emedan den ej är uppkommen af öfverenskommelsen (ehuru deri uttryckt), utan är före all öfverenskommelse och gör den först möjlig, är den mäktigare. — Häri ligger hemligheten af statens makt; berodde den på allas godtycke, så vore den möjligen i morgon upplöst. — Statshvälfningar äro ej säkert bevis på statens svaghet i och för sig sjelf (huru kunde då folk efter sådana ofta uppstå mäktigare?), utan bevis derpå att enskilda intressen försvagat hos de styrande den rätta statskraften, som då kastar sig i massan såsom gäsnings-ämne och nygör staten. — Med rätta säger Rousseau: *la volonté générale est indéstructible.*

vilja som man med rätta kunde kalla för slägtets eller menniskans i allmänhet. — Jag vet ej om filosoferna i detta gemensamma men egenvilliga väsende, som utgör menniskans sjelfviskhet i allmänhet, vilja igenkänna hvad de prisat och upphöjt såsom den *rent förnuftiga viljan*, hvilken blott söker öfverensstämmelse med sig sjelf, ja dyrkat såsom det *rena jag*. Nog af, det är ett, ehuru osynligt, dock ganska verkligt, hos hvar och en lefvande, genom samhället allt mer sig uppenbarande väsende, hvars skickelser, om de möjligen åt sig sjelfva kunnat lemnas, skulle blifvit sådana som af en bana, hvilken började med ett *affall*, kunde väntas; hvarföre ock samhälls-utvecklingens eller odlingens historia har i sig sjelf en sublimt *tragisk* sida, — den enda hon kan få för den som betraktar henne utan Gud. Ty hvad är odling? Utan tvifvel utveckling af menskliga förmögenheterna till fritt bruk. Dermed är dock ej beskaffenheten af detta bruk afgjord, men väl sjelfva mekanismen af utvecklingen. Denna sker genom *delning*; — så att en förmögenhet företrädesvis af en, hos hvilken den naturligen är mest herrskande, utbildas, en annan åter af en annan o. s. v., hvarigenom riktningen att partikularisera sig, hvilken vi anmärkt såsom utgörande (ehuru inom vissa skrankor af samband) det naturliga samhällets karakter, öfverflyttar sig och får en ännu vidsträcktare verksamhet i det borgerliga samhället. Den är tydligen fortfarandet, äfven inom staten, af den naturliga frihetens riktning att gälla allt hvad man kan gälla. Men nu tillgår sålunda, att ju mer öfverallt det enskilda vill afskilja och sjelfständigt utbilda sig, ju mer blottas och kommer för en dag det i grunden för all denna delning liggande gemensamma, ju skarpare framträder det allmännas nödvändighet i motsats med det en-

skildas sjelfsvåld. Vore ej detta menskliga frihetens egen natur-lag, hur kan man inbilla sig att menniskorna någonsin uppgifvit sin naturliga frihet för att bero af hvarandra? Tvärtom, de öfva äfven i samhället denna sin naturliga frihet så mycket de kunna, men bli derigenom blott allt mer beroende af hvarandra, det vill säga, af det hela. I samma mån alla tränga ut mot omkretsen af cirkeln, i samma mån spännes dennas band hårdare; och om de äfven, för att upplösa allt sammanhang, vända sig mot hvarandra i strid, till ömsesidig förstörelse, så befinner sig dock hvar och en snart inom en ny cirkel fången, och staten är der åter, lika om ej mer tryckande. Ty ju mer den enskilde vill afsöndra sig, ju djupare känner hvar och en hela osaligheten af den nödvändighet, som, *äfven under ömsesidigt hat, tvingar menniskorna att utbilda ett allt närmare ömsesidigt beroende.* Detta är den samhället (utan gudomlig helgelse) hemligt vidlådande naturliga förbannelsen, som hos den åt sig sjelf lemnade menniskan är outplånlig, och såsom rösten af en dunkel förtviflan genomgår tiderna i den allmänna mer och mindre högljudda klagan: att i staterna bördorna ökas med arbetet, nöden med rikedomarne, brotten med upplysningen, liksom i ständig fiendtlig hetsning, utan frid, utan rast eller ro. Med ett ord: samhället i sina blott menskliga elementer upplöst behöfver en *försoning* ej mindre än menniskan.

»*Älsker Gud öfver all ting, och edar nästa som eder sjelfva. — Älsker* äfven *edra ovänner, välsigner dem som eder banna, görer väl mot dem som eder hata. — Gud är kärleken*». Hvilken andas frukt äro deremot dessa himmelska ord? Är det ej Guds egen *heliga anda?* — Men denna är *hugsvalaren*, och samhällets gudomliga princip. —

Den fallna, inom sig sjelf naturligen söndrade och förbittrade mennisko-anden, ehuru den nödvändigt allt mer utvecklar allmänna reglor för mensklig sammanlefnad, skapar likväl blott en dygd (i sig sjelf endast yttre anständighet), hvars princip är *fruktan*, genom det ömsesidiga beroende som samhället allt fastare tillknyter mellan menniskor. Men *kärleken* är dygdens gudomliga princip, Guds ära i höjden, frid på jorden och menniskorna en god vilje, af Guds anda lärd och verkad. Genom hvilken Guds andas egenskap att verka kärleken, allt hvad vi förr anmärkt om *andan*, att den nämligen, ehuru individuellt sjelfständig hos en hvar, likväl till sin natur derjemte är en *gemensamhet*, blir på det herrligaste förklaradt. Ty om denna all andas natur är en bitter, osalig nödvändighet så länge den drifver menniskorna att utbilda en gemensamhet som äfven under ömsesidigt hat bringar dem i allt innerligare förening, så *omvändes* egentligen denna samma nödvändighet i salighet genom den anda som sjelf är kärleken, ja denna nödvändighet är först derigenom sjelf *frigjord*, och är den rätta, högsta frihet; hvilken ju ej kan tänkas annorlunda än att det gemensamma tillika är den enskildes frivilliga, högsta lycka? Deraf denna himmelska sanning: »*kärleken är sanningens fullbordan*». Och denna andra: »*der Herrans anda är, der är frihet*».

Det är tydligt att detta försoningsverk i menskliga samhället utgår från den *gudomliga försoningen* af verlden — och från den uppenbarelse, i tron på hvilken endast anda och natur kunna bringas till innerlig, lifaktig enighet; emedan den sjelf är anda och natur nyfödda ur deras gudomliga princip. Denna uppenbarelse är, såsom vi sagt, ej blott skedd, utan *fortfarande*. Den är fort-

farande i det gudomliga *ordet* och dess verkningar. Men ordet kan blott verka genom *andan.* —

Guds andas saliga gemenskap utgör *Guds församling* (det gudomliga samhället), hvilken fuller, såsom egande i det uppenbarade ordet sin yttre föreningspunkt, sjelf är en yttre inrättning och kallas *kyrka,* men till sitt inre väsende består i den Heliga Andas gemenskap; i hvilken Gud oupphörligt kallar, med sig försonar och saliggör menniskorna. I denna anda är det som Frälsaren säger: »*jag är när eder alla dagar intill verldenes ända*»; och: »*hvar två eller tre äro församlade i mitt namn, der är jag midt ibland dem*». Hvilket åter vill säga att, ehuru inskränkt till antalet den inre de trognas kyrka må vara, den likväl till sin princip är *allmännelig.* Kyrkan är väsendtligen *allmännelig.* Det gifves i sig sjelf ingen partikulär-kyrka (äfven ingen till väsendet *protestantisk* [10]), liksom det ej gifves någon partikulär-Gud. Hvarmed dock ej menas, att ju icke kyrkans yttre och verldsliga förhållanden af den särskilda staten på ett särskildt sätt, ur synpunkten af statens eget bästa, må ordnas. Detta kan så mycket snarare fullkomligen medgifvas, som staten med

[10] Att ej i sjelfva *protesten* protestantismens väsende kan bestå, att följaktligen protestantismen, *såsom sådan,* är en i kyrkan öfvergående karakter, är tydligt, emedan den sjelf uttryckligen erkänner kyrkans *allmännelighet.* Dess protest mot katholicismen var således ej riktad mot kyrkans allmännelighet i och för sig, utan emot *denna* kyrkas anspråk på allmännelighet, sedan den (försänkt i verldsliga intressen och menskliga utbyggen på läran) långt för detta sjelf blifvit en partikulär-kyrka. Såsom protesterande *mot all* kyrkas allmännelighet har protestantismen endast visat sig i vissa ytterliga sekter, som ej erkänna andan annorlunda än *såsom en* partikulär-anda, hvilken genom ett särskildt inre ljus skulle vara hvars och ens ledare. Dessa äro de som Luther kallar *svärmeandar.*

ll sin makt ej eger ett enda medel som räcker inom kyrans högre och innerligare region.

Det allmänneliga i församlingen är *ordet* och *andan*. let förra den *gudomliga sanningen*, som genom läran om et fullkomliga bringar menniskan till kännedom af det aturliga förderfvet, kallar henne till strid deremot och ill försakande af den falska lycka som begären förespegla; len andra den *gudomliga kärleken*, som efter strid gifver riden, för försakelsen af det förgängliga det oförgängliga; hvilken Guds anda, då den alltid såsom en gemensamhet erfares, också nödvändigt yttrar sig i broderlig och christlig kärlek, såsom det heter: »*vi äro alle lemmar i Christo*», — och kunne endast i denna förening känna *honom*, i hvilken vi äro förente till evigt lif. »*Ingen*», säger Johannes, »*hafver någon tid sett Gud*»; men »*om vi älskoms inbördes, blifver Gud i oss, och hans kärlek är fullkommen i oss. Derpå känne vi, att vi blifvom i honom och han i oss, att han gifvit oss af sin anda*».

Detta är det *fullkomliga* och på samma gång det himmelska och eviga *samhället;* emedan det är en ny födelse till ett lif som genom den naturliga döden blott afkläder hvad deri ännu är förgängligt, men redan här till sitt väsende är ovanskligt, evigt.

På *tre* sätt har sålunda Gud sig uppenbarat, såsom *Fader* i naturen, såsom *Son* i menskligheten, såsom *Ande* i ordet och dess verkningar. Af hvilka uppenbarelser den mellersta är liksom medelpunkten, i hvilken Guds enhet och personlighet blifvit förklarad; ty personlighet är alltid en enhet af natur och anda, men ej hvardera särskildt, hvilka ock i denna särskildhet ej existera[1]; och är såle-

[1] Så, ehuru Skriften lärer *att kött och blod ej ärfva Guds rike*, lärer den likväl äfven en den förklarade *kroppens uppståndelse*, — och

des, så vidt jag förstår Skriften, ej heller tre personer en gudom, utan *en enda personlig Gud;* dock derutinnan *treenig*, att han på treggehanda sätt sig uppenbarat[2].

Och af dessa uppenbarelser hänvisar hvar och en på den andra; så att genom *ett hopp, en tro, en kärlek* Guds rike varder fullkomnadt.

I) *Ett hopp;* ty hela det gamla förbundet var hoppets, grundadt på löftet om Frälsaren, och i alla gamla religioner, ehuru de merendels förfallit från dyrkan af naturens fader till dyrkan af naturen sjelf, igenfinnes åtminstone någon aning, om ock i än så dunkla och förvirrade bilder uttryckt, af denna högsta gudomliga idé, hvarmed all naturs och all

---

att *det som är sådt i förgänglighet skall uppstå oförgängligt* (jfr 1 Cor. 15 kap.), det vill säga: *andan* födes till ny förklarad, förherrligad *natur*, och existerar ingalunda all natur förutan; på hvilket sätt också endast ett *personligt* fortfarande efter döden är tänkbart. Hvad är således det egentligen odödliga hos menniskan? *Själen*, hvilken såsom det *väsendtliga* bandet emellan det *andeliga* och *naturliga* också är sjelfva personligheten.

[2] (*Not, utesluten i 2:dra upplagan.*) Detta är en punkt, hvari min öfvertygelse skiljer sig från det vanliga lärobegreppet. Läran om tre personer i en gudom förefaller mig som en olycklig metafysisk spetsfundighet och tillika såsom en början till den för christendomen främmande polytheism, som genom jungfru Marias och helgonens tillbedjande i Romerska kyrkan ytterligare utbildades. Treenighetens begrepp så fattadt upphäfver sig sjelft. Ty för min del ser jag ej hvad som kan invändas mot följande slutföljd: det är blott *en treenig Gud* — men hvarje person i gudomen är sjelf Gud — då är hvarje person i gudomen *sjelf treenig* (och ej blott en person i treenigheten). Men detta är tydligen det rätta, och *i sig sjelf* är treenigheten både i Fadren, och i Sonen, och i den Heliga Anda; ehuru de åtskiljas i *betraktelsen* eller verkningarne, såsom det första, mellersta och sista af den enda personliga Gudens uppenbarelse. Trefaldigheten hörer till Guds uppenbarelse i tiden, ej till det eviga väsendet.

ndas klara sol och medelpunkt i menskligheten uppgick. II) *En tro*, hvilken var hoppets fullbordan; ty, ehuru tron var redan verkande i hoppets förbund, kunde likväl detta endast *hänvisa* på uppfyllelsen [3]; hvadan ock, innan med denna uppfyllelse det i grunden gemensamma och innersta och likasom hjertat af all religion kom för en dag, vi oupphörligt se menniskorna, af en naturlig böjelse dragna, partikularisera Gud i gudar, nationalisera religionen i religioner: en böjelse som äfven beständigt sticker fram hos sjelfva det folk som Gud hade utvalt att i tider, då polytheismen från alla sidor liksom trängde sig på menniskorna, förvara den höga läran om en enda Gud; ty, utom Judarnes täta affall till mångguderi, voro de i allmänhet alltför mycket fallna för att anse den ende Guden blott för en afgud eller national-gud, hvilket ännu är den qvarblifna dystra karakteren af Judisk superstition. Men Guds enhet blef med Guds uppenbarade personlighet fulleligen klar, och dermed äfven den verkliga grunden för *en* alla menniskors tro. Såsom Christus säger: *Fader, jag hafver förklarat dig på jordene, — jag hafver uppenbarat menniskorna ditt namn — att de skola vara ett, såsom ock vi ärom ett — jag i dem och du i mig.* (Joh. 17: 4, 6, 22, 23.) Slutligen III) *En kärlek*, hvilken är trons frukt, och den tredje gudomliga uppenbarelsen. Denna ytterligare uppenbarelse förkunnar Christus sjelf såsom *den Heliga Andas sändning* [4], hvilken åter under tvänne nödvändigt med hvar-

[3] Nämligen genom *yttre* typer och bilder hänvisa på det ännu ej fullt uppenbarade *inre;* hvaraf äfven faran, att det yttre tages för det inre, bilden för saken. Derföre är all så väl Judendom som hedendom en *yttre ceremonialisk lag*, hvilken liksom fördöljer religionens inre moraliska väsende.

[4] »Jag skall icke låta eder vara faderlösa; jag skall komma till eder. På den dagen skolen j förstå, att jag är i minom fader,

andra förknippade synpunkter kan betraktas: 1) såsom en fortsättning af den gudomliga uppenbarelsen i Christo, genom hvilken Christus oupphörligen med sin församling är förenad och genom sina nådeverkningar än i dag närvarande; 2) såsom tillika en utbildning och fullkomning af denna uppenbarelse, nämligen i afseende på dess förstånd och frukt hos menniskan[5]. — Förståndet är *tron*, verkad genom den gudomliga sanningens anda i ordet. Frukten är *kärleken*. Men, — vi upprepe här åter den ledande tanken i hela vår undersökning — det *sista* är åter det *första*, blott förklaradt och i verkligheten förherrligadt; i frukten förklarar sig principen, och kärleken är både det första och sista. Enligt vår kyrkas egen bekännelse är också tron utan trons frukter död. Frukten, har man sagt, äro *gerningarne;* men då dessa utan principens eller öfvertygelsens inre godhet visserligen sjelfva äro döda och af intet värde, så har man gått tillbaka och stannat dervid att tron *allena* rättfärdigar och saliggör; det vill säga, man har stannat vid en oupplöst motsägelse, i det stället att gå djupare och söka en princip som *förenar* öfvertygelsens hvila och förtröstan vid den gudomliga sanningen med denna sannings verksamhet i handlingarne. Men den lefvande, i goda gerningar oupphörligt verkande tron är med ett ord *kärleken;* emedan denna blott såsom ett ömsesidigt meddelande och en salig gemensamhet i Gud *kan* existera, hvilket är Guds egen heliga andas lif och verk-

och j i mig och jag i eder. Hugsvalaren, den heliga anda, hvilken fadren skall sända i mitt namn, han skall lära eder allting och påminna eder allt det jag eder sagt hafver». Joh. 14: 18, 20, 26.

[5] Hvarföre för evangelisten *Christus förklarad* och den *Heliga Anda sänd* är detsamma. Joh. 7: 39.

samhet i menniskorna[6]. Densamma gudomliga kärleken, om han allt innerligare förenar och till sig drager det förenliga, måste, ehuru oupphörligen kallande alla, dock nödvändigt på samma gång utskjuta och förkasta det oförenliga, det framhärdande onda; hvarföre också *kärleken* äfven derutinnan är det sista, att han också är *domen* (än hvilket ingenting sublimare och mer rörande i gudaläran finnes); hvadan Christus säger, att *genom den Heliga Anda denna verldens förste är dömd.* — Vi slute med aposteln: *Blifva nu tron, hoppet och kärleken, dessa try;*
Men störst ibland dem är kärleken[7].

För att i få ord sammanfatta det föregående. Den naturliga kärleken är det naturliga samhällets princip, och dess föremål det naturligen goda eller för begärelserna lockande. Men detta goda, som naturligen är den enskilda menniskans syfte, har sig motsatt det rätta, såsom det

[6] Luther, på flera ställen, talar väl om tron, så att man tydligen ser det han deruti inbegriper kärleken, såsom då han i det herrliga företalet till episteln till de Romare säger: »tron frågar ej om goda gerningar skola göras, utan innan man frågar hafver hon redan gjort dem, och är alltjemt i öfningen — och är så omöjligt att skilja tron från gerningarne, som lågan och värmen från elden». Emellertid är dock den i hans och hans efterföljares dogmatiska system qvarblifna skarpa motsatsen mellan *tro* och *gerningar* den egentliga i detta system oupplösta *dissonansen.* Och protestantiska kyrkans konfession bär derutinnan ännu i dag spår af den bitterhet som från båda sidor blandade sig i hennes uppkomst.

[7] (*Not, utesluten i 2:a uppl.*) 1 Cor. 13: 13. Huru man efter dessa och andra yttranden i samma gudomliga kapitel, t. ex. detta: »Om jag hade *alla tro* — och hade icke *kärleken,* så vore jag intet», kunde likväl i synnerhet åberopa Paulus för läran om den allena rättfärdigande tron, är föga begripligt, men förklarar på förhand, att hvad protestantiska theologien *mest* skulle få att akta sig för, var bokstafs-tron utan andan och kärleken.

allmännas lag, hvilken lag, i mån af menskliga andens egen utbildning, sjelf utbildas, och är det borgerliga samhällets princip. Upplösningen af motsägelsen är en gemensamhet och samhällighet, som sjelf väsendtligen är salighet, och innebär en allt genomgående fullkomlig harmoni af det rätta och góda; hvilket är det gudomliga samhället, hvars princip är den gudomliga andan, eller kärleken, som äro ett. Detta är den kärlek som ej borttager utan fullkomnar lagen; emedan den förvandlar den till en inre lefvande lag. Hvarföre ock, då detta innebär en fullkomlig ombildning af det fria hos menniskan till en högre, moralisk natur, och åter af det naturliga till frihet, men all sådan fullkomlig och salig öfverensstämmelse af lag och böjelse endast såsom en nåd kan erkännas, emedan den är den gudomliga principens närvaro och lif i mensklígheten, äfven häraf följer att försoningen mellan motsatserna i det menskliga väsendet, hvilken *tillika* är menniskans försoning med det fullkomliga väsendet, hvarken i *naturens* eller *lagens*, utan i *nådens rike* sker.

Kärlek i Gud till våra likar (älska Gud öfver allting och din nästa såsom dig sjelf) är således högsta principen för samhället, men med detsamma högsta principen både för *handling* och *vetande*.

För handling; ty kärleken kan endast i meddelande och verksamhet lefva; och, såsom sagdt, långt ifrån att upphäfva lagen fullbordar han den; (*j älsken mig, om j hållen min bud*, säger Frälsaren). — *För vetande;* ty han är det uppväckta gudomliga *sinnet* hos menniskan; och att ett renadt sinne är kunskapens högsta organ, ha vi redan visat. Sinnet är förmågan att fatta det gemensamma och hela, och derföre kärleken dess egentliga princip. Men

då

då detta gemensamma och hela först genom den gudomliga kärleken sjelf är verkligt; så är han ej blott kunskapens högsta *princip*, utan tillika kunskapens högsta *objekt* — på en gång det sökande och sökta, det första och sista, och allt i allo.

Att finna en dubbelhet och motsats som sjelf ej är annat än den högsta fullkomligaste enhet, är filosofiens egentliga gåta. Men endast kärleken fattar och förstår *sig sjelf* uti *ett annat* fullkomligen, emedan han är kärlek, — löser således gåtan (och med rätta har derföre filosofien, såsom *vishetskärlek*, upptagit sin egen, så ofta oförstådda princip i sitt eget namn). — Så förklaras detta *andra* som förnuftet oupphörligen söker, under det att det blott söker öfverensstämmelse med sig sjelft. — Så förklaras enhetens natur af *ömsesidighet* — och allt.

Nästan emot min vilja växa dessa under ensliga vandringar tecknade blad (liksom då i ett samtal, äfven med sig sjelf, den ena tanken ger den andra) till detta innehåll, ifrån att vara ämnade blott till en kort inledning för de betraktelser som egentligen skulle sysselsätta oss. Att likväl äfven härigenom, ehuru på en omväg, allt hvad till vårt egentliga ämnes upplysande torde erfordras redan är för hand, hoppas jag kunna visa; och får jag till en början påminna läsaren vår utveckling af det *abstrakta tänkesättets* historia i filosofien, i hvilken vi utgingo från Des Cartes; emedan hos honom de motsatser, som oupphörligt sysselsätta allt tänkande, först i sin *oförenlighet* röjas: hvilket var ett tecken dertill att begreppet begynt isolera sig och genom tviflet eftersöka den grund som det i känslans sundhet ej mer kunde finna.

Vi ha visat att filosofiens rörelse från denna punkt bestått i en *oscillation* mellan ytterligheterna; då man än sökt härleda kunskapens materia ur dess form, än åter kunskapens form ur dess materia: hvilken oscillation derutinnan tillika varit en *progression*, att ytterligheterna sjelfva, eller de motsatta, derigenom blifvit alltmera utbildade, tills de slutligen i sjelfva sin oförenlighet kommo i omedelbar beröring; hvarmed också abstraktionen utarbetat sig till fullkomlig brist på innehåll, och filosofiens vändningspunkt är inne. Denna progression kan också under en annan synpunkt betraktas, nämligen så, att det *obekanta*, som i början håller de motsatta ifrån hvarandra (såsom deras gemensamma rum och tillika deras hypothetiska enhet), allt mer kringskäres och går åt, i den mån de motsatta sjelfva utvecklas och komma hvarandra närmare. Detta *obekanta* — den filosofiska kalkylens X — var det ur uppenbarelsen hemtade, men ej ur förnuftet förklarade begreppet *Gud;* hvilket sålunda, såsom *utifrån* genom uppenbarelsen och den positiva religionen öfverlemnadt och af tron omfattadt, allt mer ur filosofien försvinner, för att (sedan hon blifvit insolvent och insett omöjligheten att ur sig ensamt förklara det gudomliga) genom det till öfverensstämmelse med uppenbarelsen nyfödda förnuftet *inifrån* åter utbildas. Så finner man, i de *båda* ännu outbildade formalistiska och materialistiska systemerna af Des Cartes och Locke, begreppet Gud såsom hvartdera systemets ännu outredda supplement eller fyllnad; genom hvars tilläggande båda i sin ensidighet söka tillvägabringa ett åtminstone skenbart sammanhängande *helt*. Des Cartes, för hvilken tanken är det omedelbart vissa, den materiella verldens existens blott medelbart viss genom begreppet om Gud, som ej kan vilja bedraga oss med

dess bilder, låter endast genom omedelbar gudomlig assistens tanke och materia verka på hvarandra, emedan deras egen olikartade natur skall förbjuda all ömsesidig verkan. Locke åter, sedan han, genom sin förklaring af föreställningarne ur de materiella intrycken, åtminstone gjort problematiskt om ej själen sjelf vore materiell, söker genom tillkallandet af begreppet om Gud (som han, ehuru genom en inkonseqvens, tror sig kunna demonstrera) att rädda de förhoppningar som uppenbarelsen gifver menniskan och som på hennes andeliga natur äro grundade. Deremot försvinner genom dessa båda åsigters fullkomliga och konseqventa utveckling, i den Fransyska fulländade materialismen och i Fichtes likaledes fulländade formalism [8], det supplementariska bruket af gudoms-begreppet, och detta sjelft förvandlar sig i det förra systemet till en abstrakt *fysisk* nödvändighet, som ytterst är en blind tillfällighet, i det sednare åter till en ej mindre abstrakt, opersonlig *moralisk* nödvändighet eller verldsordning; hvarföre ock den Fransyska materialismen till en del ej nekar sin karakter af atheism [9], och Fichtes system [10] åtminstone hade af nöden ett försvar mot anklagelsen derför. — Om sådana resultater bäst visa, att menskliga tanken blott genom ett slags våldsam hållning kan dröja i någon af de båda yt-

[8] *Formalism* och *materialism* äro benämningar som jag helst ville bruka om de med motsatsens utbildande ännu sysselsatta systemerna; *idealism* och *realism* åter om de olika karaktererna af så kallade öfvergångs-systemerna; om hvilka straxt mera.

[9] Fullständigast och djerfvast uttryckt i den en gång så beryktade boken *Système de la Nature*.

[10] Jag menar dermed hans äldre och egentligen konseqventa, ehuru i denna konseqvens sjelfförstörande system. I hans sednare skrifter användes genom ett slags mysticism å nyo gudoms-begreppet såsom systemets supplement.

terligheterna, emedan hvar och en af dem nödvändigt framkallar sin förgäfves undertryckta motsats, hvilket ock förklarar den redan anmärkta kastningen emellan båda i filosofiska systemernas historia; så erbjuda deremot *öfvergångs-systemerna* ett slags hvila och förtjena en egen uppmärksamhet. Då man nämligen ej kan gå ifrån den ena ytterligheten till den andra *utan att först passera medelpunkten*, så äro öfvergångs-systemerna i allmänhet de *förenande*, under det de med motsatsernas egen utbildning egentligen sysselsatta lärorna äro de *söndrande;* de förra äfven derföre i allmänhet rikare på filosofiskt innehåll, de sednare åter lärorikare i afseende på filosofiens method; hvilken i vetenskapen är det egentligen progressiva elementet. Ty filosofiens hela innehåll är så af ålder det samma, att knappt en tid gifves då det ej af någon blifvit tydligt uttaladt. Enda skilnaden är i sättet. Men just detta är af högsta vigt; ty ingen förening af kunskapen till ett helt lyckas och blir beståndande innan urskilningen eller abstraktionen fullgjort sitt verk. Derföre må, i synnerhet i filosofiens öfvergångs-perioder, då den medlande enheten lättare förnimmes, lyckliga snillen än aldrig så lifligt uttala denna enhet. Så länge det af dem sammanfattade hela ej ännu är fullkomligt utredt och till hela sitt sammanhang med det föregående urskildt, går den otillfredsstälda abstraktionen dem förbi och arbetar åter på motsatsens utvecklande, nästan som om deras arbeten ej funnos; hvilka emellertid få gälla allrahögst för sinrika åsigter, genialiska, men utsväfvande hypotheser, tills, ju närmare abstraktionen nalkas sin fulländning, det begynner alltmer märkas att de med stor klarhet utsagt det väsendtliga af all filosofi, fast, i afseende på methoden och kännedomen af sjelfva vetandets organ, ej med den säkerhet och omfatt-

ning att ej tviflet lemnades fri fortgång. Sådana öfvergångs-systemer finnas i den nyare filosofien flera af stor märkvärdighet. Hvilket haf af klar djupsinnighet är ej Spinoza mot Locke! Dock är Spinozismen blott ett öfvergångs-system, ställdt liksom i midten af filosofiens genom Des Cartes och Locke från formalism till materialism skiftande riktning. Huru rik och allt omfattande är ej den store Leibnitz! Likväl är hans filosofi också ett öfvergångs-system, af en idealistisk, liksom Spinozas af en realistisk natur, och utmärkte den tendens som i motsats mot Lockes filosofi, redan innan denna af efterföljarne blifvit i fullständig materialism förvandlad, yttrade sig, samt slutade för den gången i läror sådana som Berkeley's formalistiska system, hvilket man kunde kalla den *omvända* Lockeska filosofien. I spekulalift innehåll voro dylika läror visserligen långt under Leibnitz, men kunde emellertid ändå efter honom uppkomma; emedan han i det hela mer sett på saken än på methodläran och kunskapsförmågans natur, samt behandlat filosofien för litet såsom propedevtik. Vi hafva i vår korta öfversigt af det abstrakta tänkesättets utveckling ej särskildt anmärkt denna kastning till ännu ofulländad formalism som genast följde på Locke; emedan den likväl ej kunde hindra Lockeska filosofiens utbildning till fullständig materialism. Men på *denna* utbildning följde ett nytt öfvergångs-system, som närmare angår vårt ämne, och som vi särskildt vilje betrakta, men först förutskicka en anmärkning.

Vi hafva sagt att öfvergångs-systemerna äro de *förenande;* ehuru denna förening i afseende på methoden är afhängig af det skick, hvari abstraktionen sig för tiden befinner, och således genom dennas ytterligare fortgång åter upplöses. Förenande äro de naturligtvis derigenom att de sammanfatta motsatserna i enheten, hvilken, såsom

vi sett, å ena sidan nödvändigt måste *förutsättas* för sjelfva motsatsens möjlighet, och å den andra först i och genom (den försonade) motsatsen blir i sin *verklighet* uppenbarad.

Denna uppenbarade verklighet är, såsom vi vete, först och främst af tvänne ordningar, och visar sig både i naturens och andens rike. Men — enligt hvad förr är anmärkt — känner man alltid den förutsatta enheten blott i samma mån som den verkliga, eller nödvändigt först båda *genom* hvarandra. Alltså, om man stannar vid den uppenbarelse som i naturen sjelf är gifven, och gör densamma för sig klar, måste Gud blott blifva en i allt verkande naturprincip, hvars verkliga uttryck naturens hela är; eller *pantheismen*, om man nämligen är konseqvent, blir oundviklig. Söker man åter enheten i den ideella ordningen, så förekommer väl att en ideell verklighet endast är en idé som tillika är för sig sjelf, således ett *jag*, en personlighet; hvarföre i denna ordning ej egentligen kan bli fråga om någon annan, så att (såsom Leibnitz äfven lärer) all realitet, som ej tillika är för sig sjelf, blott skulle vara ett ännu outveckladt, dunkelt *jag*, men universum ett helt af föreställande väsenden, hvilket i dem alla med mer och mindre klarhet afspeglar sig sjelft. Men då detta personlighets-system ej kan gå utöfver det menskliga *jag*, då den högsta, fullkomligaste personligheten, nämligen Guds egen, fattas, emedan denna hvarken genom *naturens* eller *förnuftets*, utan endast genom uppenbarelsen i *egentligaste* mening, eller den *gudomliga* uppenbarelsen, är gifven; så förer äfven här den nyss anförda satsens användning, »man känner blott den förutsatta enheten i samma mån som den verkliga»[1], till resultatet. Ty då den

[1] Häraf nödvändigheten, att det rätta systemet måste ej blott *börja* utan äfven *sluta* med Gud. — Hvilket blott i christendomen är möjligt.

verkliga enheten i detta system ej kommer längre än till menskliga förnuftets egen enhet, så blir Gud här *antingen* blott det gemensamma, allmänneliga af alla intelligenser, hvilket är den abstrakta deismen, som förvandlar gudomligheten sjelf till en blott förnufts-allmännelighet, *eller*, om man gifver denna allmännelighet väsende och existens, så försvinner med detsamma de enskilda intelligensernas egen väsendtlighet, och blott ett nytt slags ideell pantheism uppstår, som derutinnan skiljer sig från den förra, att den ena säger: Gud är den enda naturen, af hvilken alla naturer blott äro modifikationer, — den andra åter: Gud är den enda intelligensen, af hvilken alla intelligenser blott äro modifikationer, så att de blott skenbart ega egen varelse. — Om sålunda de ytterliga systemerna i filosofien hafva en *atheistisk*, så hafva deremot öfvergångs-systemerna en *pantheistisk* riktning [1]; hvilket dock blott hos de *konse-*

[1] Detta sednare kan till och med gälla om det *Kantiska* — ett öfvergångs-system af egen art, nämligen i afseende på filosofiens mellan formalism och materialism skiftande methoder; hvilka Kants system söker förena. Det pantheistiska hos Kant döljer sig i hans *Ding an sich*, hvilket skall ligga all objektivitet till grund, utan att sjelft kunna bli någonsin objekt eller föremål för kunskap. Då detta samma hos honom äfven måste gälla om Gud, så är åtminstone hans Ding an sich från Gud oåtskiljeligt. Schellings system förenar den realistiska och. idealistiska pantheismen, ur hvars Allt och Intet dess upphofsman, i sednare skrifter och systemets egentliga ideella del, alltmer synes söka en öfvergång till christendomens personliga uppenbarade Gud, hvilken i sjelfva verket af ingen filosofi så mycket som af denna sista påkallas och sökes; dock är denna öfvergång (ett anropande som ännu ej förklarat sig i *bön*) hittills mera antydd än verkligen skedd. — Vare det likväl långt ifrån mig att på minsta sätt vilja anklaga filosoferna för irreligiositet! Allt filosoferande, d. v. s. allt allvarligt sökande efter förnuftets högsta tillfredsställelse, är tvärtom till sin sub-

qvent filosoferande är tydligen märkbart. Hos de andra, och så vida filosofierna af båda slagen mer och mindre utbredt sig i allmänna tänkesättet, öfvertäckes gemenligen det egentliga resultatet genom en inkonseqvens och genom hvad vi förr benämnt det supplementariska bruket af det ur uppenbarelsen hemtade gudoms-begreppet; hvilket gudomliga begrepp, då det alltid gör sin enlighet med det verkligen sunda förnuftet gällande, äfven i grunden är de mesta menniskors; ehuru det ingalunda öfverensstämmer med hvad de skulle vilja kalla sina filosofiska begrepp.

---

jektiva princip, eller såsom drift och vilja, alltid *religiöst*, till hvad resultater det ock må leda, ja äfven i sitt misslyckande ett gudomligt offer. Men objektift eller i anseende till sjelfva resultaterna religiöst är filosoferandet — blott genom ett verkligt *tillegnande* af den uppenbarade gudomliga sanningen. Dock förstås af sig sjelft, att detta tillegnande genom begreppet blott kan ega rum i afseende på det *allmänna* af uppenbarelsens sanningar. Men uppenbarelsen är ej blott en allmännelighet, hvilken i begreppet kan fullkomligt förklaras och upplösas, utan har äfven (liksom allt lif och all verklighet) tillika en bestämd individuell natur, *i följd* hvaraf den är just *denna* och ingen annan, i en viss tid och under vissa omständigheter uppkommen o. s. v. Detta enskilda *och* individuella är i den christliga uppenbarelsen, liksom i all faktisk och bestämd verklighet, så vida *irrationellt*, att det aldrig låter sig helt och hållet ur förnuftsgrunder bevisas och i begrepp förklaras. Det förhåller sig häri med *uppenbarelsens* förklaring ej annorlunda än med *naturens*, som också måste stanna vid det *allmänna;* emedan allt individuellt lif är, såsom sådant, irrationellt, ämne för erfarenhet och ej för bevisning. Dock är detta irrationella, detta i bevisningen, så snart den nedstiger till det enskilda, liksom ständigt öfverblifna inkommensurabla *bråk* just förnuftets oupphörliga stimulus att i sanningens utforskande gå allt längre; ehuru förnuftet måste öfvertyga sig att uppgiften är *oändlig* — och att den fullkomliga klarheten blott gifves *der* hvarest slöjan faller.

Den förr omtalta fulländade materialismen hade genom *materia* och *rörelse* (och rörelsen ansågs vara materien tillhörig) uppbygt sig hela universum, det yttre och det inre, såsom en machin, och derigenom liksom gjort liflösheten och döden till existensens allmänna princip. Den sålunda i öfvertygelsen våldsamt undertryckta lifs-principen skulle på något sätt gifva sig luft; och då *begreppet* förjagat den, tog den sin tillflykt till *känslan*, och framvälde på denna väg så mycket häftigare. Så slog den till döden förtorkade materialismen öfver i ett nytt öfvergångs-system, som i stället genom känslan *lifvade* allt och, i denna alllifvande känsla hänryckt, öfvade ett slags naturdyrkan. Vi kalle detta öfvergångs-system den *æsthetiska pantheismen.*

Den från Locke utgångna materialistiska riktningen af filosofien gjorde i mer än ett afseende epok; ej blott genom sin egen beskaffenhet, utan äfven genom vidsträcktheten af sin verkan. Ty ehuru de föregående filosofiernas inre sammanhang med det allmänna tänkesättet af en uppmärksammare blick ej kan misskännas, så sökte de likväl sjelfva mindre att verka på detsamma, utan förblefvo mera inom skolan. Den Lockeska filosofiens (skenbara) enkelhet och tydlighet (uppkommen liksom genom ignorerandet af den satsen att all *yta* kan täcka *djupet*) närmade den deremot till det naturliga förståndet; hvarföre dess grundsatser också snart öfvergingo i den lättare litteraturen och derifrån i allmänna tänkesättet; så mycket mer som de i synnerhet vunno insteg och stort bifall hos en i Europeiska vitterheten då tongifvande nation, och af Fransyska tänkare äfven allt fullständigare utbildades. Häraf hände att, då den öfvergång från den abstrakta materialismen, som nyss nämndes, började, denna brytning kändes i *hela* litteraturen. Den yttrade sig hos en hel generation af genia-

liska författare, liksom i en ny natur-uppenbarelse, en öfversvämmande naturkänsla, som hos mången bröt alla konventionella reglors band. Deremot fattade och framstälde de sakerna i hela deras naturliga och lifliga kraft och väsendtlighet, med en ungdomsfriskhet i blick och inbillning, hvilken man i deras bästa verk, liksom en evig vår, ännu förnimmer. Om denna från medlet af 18:de seklet i synnerhet i Tyska litteraturen märkbara brytning (ehuru Rousseau redan påminner derom i den Fransyska, och den i allmänhet genom många af hvarandra oafhängiga yttranden flerstädes lät sig förnimma) blir framdeles stället att mera tala. Minsta delen af denna epoks i särskilda slag af vitterhet och vetenskap märkvärdiga författare synas likväl hafva för sig sjelfva utvecklat, mindre brytt sig med att sätta i system det känslo- och tänkesätt som egentligen låg deras verksamhet till grund. En har likväl — och den ende mig veterligen — försökt det, och meddelat en öfversättning i begrepp af denna dunkla, lifliga allkänsla, samt derigenom utbildat den lära som vi (i motsats mot Spinozas dogmatiska) kallat den æsthetiska pantheismen.

Och denne är Thorild [*].

Dermed hafve vi i allmänhet bestämt hans plats. Det ytterligare utförandet af denna tanke i Thorilds karakteristik såsom skald, vitterhets-idkare och filosof måste vi lemna åt framtiden.

---

[*] Thorilds *Archimetri*, hans egentliga system, är liksom sublimerad till begrepp ur den all-lifvande *naturkänsla* som uttalar sig i hans »*Passioner*»; men man får genom dessa och flera af hans smärre skrifter från samma tid, dels tryckta, dels otryckta, en vida lifligare idé om hans egentliga tänkesätt, än genom det abstrakta skelett Archimetrien deraf uppställer.



TILLÄGG.

Då det möjligen af sjelfva skriften kan (ehuru ej för uppmärksamma läsare) synas tvifvelaktigt, *om* och *huru-vida* filosofien i min tanka är en vetenskap för sig, så tillägger jag här en förklaring; i synnerhet som jag der-igenom får tillfälle att anföra åtskilligt som med detta ämne står i sammanhang.

Filosofien i och för sig sjelf är för mig den rent *subjektiva* vetenskapen, vetenskapen i sin rena *möjlighet*, och med detsamma vetenskapen om vetandet sjelft, eller allmän *kunskapslära;* i hvilket afseende jag äfven kallat den propedevtik till *verklig* kunskap, och angifvit dess ändamål vara renandet af sjelfva kunskapens organ. *Objektiv* blir filosofien först i och genom de öfriga vetenskaperna, hvilka hon alla genomgår, hvarigenom hon äfven allt mer realiserar sig i sina objekter, och med detsamma allt mera fullständigt blir objekt för sig sjelf. Denna rea-lisation kan (för att liknelsevis här använda ordets finan-ciella bemärkelse) ske: 1) derigenom att fonden redan är gifven, då det blott är fråga om att göra den disponibel, eller för densamma få representativer; — detta är området för *naturläran*, eller det hela af natur-vetenskaperna, hvilka alla, utgående från den förutsättningen att *naturen* låter sig *förnuftigt förklaras*, äro sysselsatta med att i begrepp förvandla dess verkningar och sålunda liksom bemäktiga sig dem; — 2) derigenom att representativerna (begrep-pen) redan äro i och för sig sjelfva gifna, och med dem

tillika förmågan att kreera deras fond [1]. Detta är frihetens område och fältet för *sedoläran*, eller det hela af de moraliska vetenskaperna, hvilka alla utgå från den förutsättning att *förnuftet* låter sig *realiseras*, eller att de förnuftiga lagarne för fria handlingar kunna öfvergå och förvandlas till verklig ny natur, hvilken nya och högre natur är *sedligheten* hos menniskan, och dess verld det menskliga samhället. Realisationen af det ideella (hvilken tillika är filosofiens egen) sker således både i naturläran och sedoläran, på olika sätt, i den förra derigenom att naturen förnuftigt förklaras, i den sednare derigenom att förnuftet naturaliseras eller i samhället bildar en sig enlig natur efter sina lagar. Men båda dessa operationer förutsätta en ursprunglig enhet af intelligens och natur, hvarförutan öfvergången i intetdera fallet vore möjlig. Af denna ursprungliga enhet, i hvilken natur och intelligens äro absolut detsamma, och som derföre nödvändigt är bägges grund, är sålunda hvarken naturlärans eller sedolärans objekt en fullständig uppenbarelse. Hvarföre, om filosofien i sin realisation ej kommer längre än till dessa vetenskaper, hon väl om denna ursprungliga enhet måste utsäga, att den är *uti* allt, och att *genom* den är *allt*; men hon måste då också antingen neka denna enhet all egen väsendtlighet, eller om den likväl som en väsendt-

[1] Detta vore det fria arbetets produktivitet i filosofisk mening. Och det är tydligt att denna redan från början förutsättes; emedan, utan begreppets egen ursprungliga produktivitet, allt användande af naturen såsom fond, eller all förnuftig naturförklaring, vore omöjlig. — Det är i samma mening som den ideella penningen, hvilken egentligen framträder i kredit-mynt, är ursprungligare än allt varu-mynt, emedan det sednare först genom den förra kan användas: en sats, hvilken mängden af financiella theoretici och practici utan tvifvel anser för den största absurditet.

lighet fattas, så måste filosofien med detsamma förklara all annan väsendtlighet blott för skenbar, så att den ursprungliga enheten på detta sätt i sjelfva verket *vore allt.* Denna grund-enhet af natur och intelligens, bägges liksom genom sin egen klarhet osynliga källa, är det enda begrepp om ett alla väsendens väsen, som i det naturliga, till hvad grad som helst utbildade förnuftet kan förekomma, utan att man likväl egentligen kan säga att detta, af allt begrepp evigt förutsatta, sjelft är ett begrepp; emedan det undflyr allt begripande, likväl ej utan att lemna efter sig den förskräckelse, hvilken ett slags förkänsla deraf, att menskliga förnuftet i fattandet af detta obegripliga djup sjelft skulle tillintetgöras, med sig förer: en känsla som gör att man förstår, huru folkslag, hvilka i gudomliga saker äro lemnade åt det så berömda naturens ljus, ej utan de förskräckligaste sjelfuppoffringar kunna betyga sin dyrkan för en *okänd allmakt*, inför hvilken allt ändligt försvinner. Gud är och *erkännes* således hvarken i och genom naturen, eller i och genom naturens ljus förnuftet. Han existerar endast *igenom sig sjelf*, det vill säga, såsom sjelf en alstring af sig sjelf, på en gång all varelses grund (fader) och sjelf den fullkomliga varelsen (son). Han *erkännes* ock endast *igenom sig sjelf*, det vill säga, han erkännes endast af menniskan så vida han *uti menniskan sig uppenbarat* [1]; uti hvilken af det gudomliga ordet från tidernas början utlofvade, i tiden skedda, och i sin verkan på menniskorna till tidens ända, genom den gudomliga andan, fortfarande och allt mer förklarade uppenbarelse den enda personliga

[1] Jag önskar att man ville pröfva strängheten af denna slutsats. Den följer helt och hållet af den sanningen, att Gud nödvändigt är sitt eget både *principium essendi* och *cognoscendi*: en sanning, ur hvilken hela den christliga filosofien låter sig utvecklas.

Guden och verldens frälsare och försonare af menniskorna dyrkas [3]. Ty han har försonat — ej *sig sjelf*, liksom skulle han i sin eviga salighet känna vreden, då fastmer sjelfva uppenbarelsen blott som en akt af oändlig kärlek kan tänkas; utan han har öppnat vägen till försoning med sig för *menniskorna*, som till affall missbrukat den sjelfständighet han dem med sitt eget beläte ursprungligen meddelat; och han försonar dem på samma gång tillika dagligen med sig sjelfva, i sin kärlek till inbördes kärlek. — Genom denna uppenbarelse, hvilken, såsom sagdt, förnuftet ej ur sig sjelft kan föda, ehuru den uppfyller allt och långt mer än förnuftet kan tänka [4], är nu ock filosofien

[3] Christendomen, d. v. s. läran om en personlig Gud, är i min tanka den enda sanna monotheism. All annan (om den är konseqvent) stannar endera i pantheism eller i den abstrakta deismen, som genom de fatalistiska resultater, hvartill den oundvikligen, om man vill göra sig reda för sitt tänkesätt, leder, sjelf blott visar sig vara en förklädd (rättare förtorkad) pantheism. — Christendomen, sade vi, är den enda konseqventa och lefvande monotheismen, nämligen då läran om de tre personerna i gudomen utgår; hvilken ock gifvit anledning till den crassa ideen om försoningsläran, att den andra personen i gudomen skulle med att offra sig sjelf försona och tillfyllestgöra den första personens straffande rättfärdighet. — Gud förskjuter ingen; men väl är genom gudomlig lag och ordning synden alltid sitt eget straff; så att då menniskan känner Gud endast såsom straffande hämnare, känner hon egentligen ej *honom*, utan den i henne sjelf genom synden förbittrade gudomliga principen. Sjelfva den allsmäktiges straffande rättfärdighet är ingen annan än hans förbarmande kärlek, som utesluter ingen, utom den som utesluter sig sjelf och då lemnas att bli (en gång säkert) sin egen straffare och hämnare.

[4] »Der erste, dem auf dem Wege reiner Vernunftforschung als die alles versöhnende Lösung des grossen Räthsels der Gedanke in die Seele sprang, dass ein persönliches Wesen Urheber und Lenker der Welt sein möge, war davon unstreitig wie von einem Wun-

först verkligen objektiv, d. v. s. har sitt i början blott i ren möjlighet existerande objekt i ren och fullkomlig verklighet för sig; i hvilken allt förnufts och all tankes gudomliga uppfyllelse filosofien äfven sjelf sig i sitt objekt förlorar, samt existerar blott såsom det klara gudomliga sinnet, såsom den gudomliga kärleken sjelf i menniskan; eller den verkligblifna filosofien är i och med detsamma *religion*.

Genom *naturlära*, *sedolära*, *gudalära* fortgår således filosofien till sitt mål. De äro de vetenskaper, i hvilka hon allt mer realiserar sig. — Vi slute med en blick, så god vi förmå ge den, öfver vetenskapernas hela, ur den här i allmänhet framstälda synpunkten. Det förstås likväl att denna öfversigt blott kan upptaga de förnämsta af

---

der gerührt, und in das höchste Erstaunen versetzt. Es war nicht nur ein kühner, es war schlechthin der kühnste aller Gedanken. Wie durch diesen erst alles menschlich wurde, so hatte der erste Finder (wenn es je einen solchen gab) von jenem persönlichen Wesen sicher eine ganz menschliche Vorstellung. Gewiss legte er die Hände nicht in den Schoss, sondern ging hinaus unterm freien Himmel, und fragte die ganze Natur, die Sterne und die Berge, die Pflanzen und die Thiere, ob sie ihm keine Kunde geben von dem verborgenen, unerforschlichen Einen; oder er zog in ferne Lande, unter unbekannte Menschen, Stämme und Völker, nach Zeichen oder geschichtlichen Spuren dieses Wesens zu forschen». Schelling, *Denkmal der Schrift Jacobi's*. Sämmtl. Werke, Ups., XI B. S. 218. — Detta är förträffligt sagdt — och förnuftet är sjelft denna *sökande*. Blott borde tilläggas, att hvarken stjernorna eller bergen eller plantorna eller djuren, hvarken naturen eller menniskan i hennes närvarande tillstånd, ehuru all verlden med tusende tungor förkunnar det obekanta, allsmäktiga väsendet, kunde ge svar på frågan om en *personlig Gud*, utan endast *han sjelf* genom sin uppenbarelse; hvarföre det ej heller finnes någon menskig uppfinnare till denna tanke (hvilket författaren synes antaga och derpå åter betvifla).

underafdelningarne. Är indelningsgrunden, hvilken vi straxt närmare skola uppgifva, riktig, så tjenar den lika så väl i det allmänna som det enskilda.

Vi begynne med filosofien, såsom vetenskapen om vetandet sjelft, som vi äfven kunde kalla *kunskapslära*. Denna ännu rent subjektiva vetenskap har åter sitt fullkomliga objekt, all kunskaps högsta existerande föremål, sig uppgifvet i den på uppenbarelsen grundade *gudaläran* (theologi). Bägges harmoni, uppenbarelsen såsom förnuftets uppfyllelse, förnuftet såsom uppenbarelsens förklaring, är *religion* — all kunskaps på en gång ljus och hjerta. Dernäst komma filosofiens båda underordnade objekter: *naturen* och *samhället*, hvilka till vetenskap förklarade ge *naturläran* (fysik) och *sedoläran* (ethik). Blir det nu fråga om dessas underafdelningar, så kan ingen annan indelningsgrund derför användas än den som redan blifvit följd i skilnaden emellan kunskapslära och gudalära samt emellan naturlära och sedolära. Ty ingen vetenskaps objekt kan till vetenskap förklaras utan att i sig uttrycka sjelfva vetandets egen oföränderliga typus eller bild. Den allmänna vetenskapliga *typen* är ingen annan än *medvetandets* egen bild, nämligen *motsatsen* emellan det subjektiva och objektiva och tillika bägges *enhet:* ett förhållande som i hvarenda sats genom subjekt, predikat och copula är uttryckt. Denna medvetandets egen ursprungliga motsats, af hvilken, såsom vi redan anmärkt, så många uttryck i språken finnas, är också densamma som motsatsen mellan form och innehåll, det ideella och reella, det negativa och positiva. — Liksom nu kunskapslära och gudalära i allmänhet, naturlära och sedolära i synnerhet föreställa vetenskapens reella och ideella sidor, så ha de ock hvar för sig

betraktade

betraktade inom sig samma motsats[5], det vill säga: vetenskapen i hvardera har företrädesvis till ämne antingen formen och det allmänna, eller ock det enskilda och qvaliteten; likväl *så* att det formellt vetenskapliga aldrig förlorar sammanhanget och förbindelsen med det qvalitativa, och tvärtom (en söndring som öfverallt är den rätta vetenskapens död). Vetenskapen om formen i naturläran är den allmänna *storhets-* eller *proportionsläran* (mathematik); vetenskapen om qvaliteterna åter den egentliga *naturläran* (fysik i trängre mening, med sina underafdelningar)[6]. Vetenskapen om formen i sedoläran är *rättslära;* vetenskapen om det qvalitativa i samma afseende är *egentlig sedolära*[7].

[5] Detta ger theologiens hufvudindelning i theologia dogmatica et moralis, filosofiens i philosophia theoretica et practica.

[6] Äfven Orientalerna räkna mathematik till naturläran. Att den kan kallas naturens egen form- och proportionslära visar sig i de mathematiska sanningarnes uttryck i naturen, som astronomien, den mekaniska fysiken, optiken, läran om kristallisationerna och ljudet m. fl. vetenskaper, hvilka äro använd mathematik, framställa. Af mathematikens hufvudafdelningar geometri och analytik är den sednare den företrädesvis ideella delen. I allmänhet består naturlärans oändliga behag i det allt mer upptäckta sammanträffandet emellan naturens och förnuftets lagar. Från hvarje punkt af en sådan sammanträffning har en flod af ljus spridt sig öfver verlden. Det gäller om naturlärans formella som om hennes qvalitativa del; hvilken sednare man öfverhufvud kunde dela i fysiologi och chemi. Hvilken stor roll spelar ej t. ex. begreppet om *polaritet* nu i chemien? Genom hvilket begrepp, på erfarenhetsväg (i synnerhet genom Berzelius), den ofvanföre nämnda *allmänna vetenskapliga typen* (ty polaritets-begreppet är ingenting annat) äfven utvecklat sig i chemien, sedan det ur förnuftsgrunder redan var antydt och framställdt, först genom Kant, men uttryckligen genom Schelling.

[7] Rättslära och sedolära dela sig åter hvar för sig, enligt den allmänna vetenskapliga typen. Den förras företrädesvis formella ele-

Det allmänneliga medelbegreppet i vetenskapernas hela område, emellan det formella och qvalitativa, och som oupphörligt påminner att de ej kunna isolera sig ifrån hvarandra, är — *historia*. Ty historien hvilar helt och hållet på ideen om *utveckling*. Men utveckling är ej annat än qvaliteternas allt fullständigare utbildning i formerna, och tvärtom; så att historien på detta sättet genomgår hela det menskliga vetandets fält såsom ett allmänt bindningsmedel. — Historien delar sig i *naturhistoria* och *samhällshistoria* [8].

ment är ren rättslära, dess qvalitativa element statslära eller politik. — Den sednares formella element är den rena sedoläran, dess qvalitativa element mennisko-kunskapen eller anthropologien.

[8] Historien, abstraherad från sin lifs-princip eller ideen om utveckling, blir genast *stillastående*, upplöser sig i en blott beskrifning, sönderfaller i ett register. Den så kallade natural-historien har varit i fara att till en stor del bli detta, ända tills i sednare tider utvecklings-ideen åter framträdt verksam i det högst intressanta sätt hvarpå geologien, växternas geografi och fysiologi, samt den komparativa anatomien (den sista genom Cuviers och Blumenbachs med fleres undersökningar) blifvit behandlade. — Men hade ej redan den naturhistoriska ideen varit lefvande i den store Linnés snille, så hade ju hans indelning af naturen i riken, klasser o. s. v. varit utan sammanhang och väsende? Ty hvad äro sådana indelningar annat än *stationer i en utveckling?* Det är åtminstone den idé som alltid härvid måste föresväfva naturforskaren och hvartill han beständigt söker närma sig; ehuru man ej kan förtänka honom att han inser problemets alla svårigheter och protesterar emot all blott ytlig upplösning derutaf. Å andra sidan, om ej filosofien tid efter annan uppfriskade sjelfva ideen af det *hela*, skulle denna snart i den omätliga massan af detaljer gå förlorad, och bisak göras till hufvudsak, såsom ock ofta händt och händer. Att formligen och med stor klarhet ha återställt ideen af naturhistorien är den nyare naturfilosofiens obestridliga förtjenst; hvilken ock allt mer skall erkännas, ju mer man kommer ifrån den absurda tan-

Vi uteslute från denna vår betraktelse *konsten*, som sitt eget område, hvilket vi här blott i allmänhet

---

ken (hvartill blott en omogen anhängare-skara — »imitatorum servum pecus» — kunnat ge anledning), att denna filosofi vill göra erfarenheten öfverflödig, då den tvärtom endast i den innerligaste förening med erfarenheten vill och kan bestå, ja sjelf först återställt den lefvande ideen om erfarenhet. — Hvad ofog abstraktionen från den historiska ideen föröfvat i den egentliga historien eller samhällshistorien (som från naturhistorien skiljer sig derigenom att naturens utveckling blott rör sig inom vissa redan afslutade gränsor, samhällets åter inom obestämda eller rättare sjelfbestämda och fria), derpå skulle man lätt kunna ge exempel, om det ej ledde oss för långt. För att blott anföra ett: — huru, om ej genom en sådan abstraktion, har *statistiken* någonsin kunnat göra anspråk på att vara en egen vetenskap? Den berömde Schlözer, statistikens egentlige instaurator, om ej stiftare, definierar den mer träffande än han sjelf tror, då han säger: *statistiken är den stillastående historien*, d. ä. den vill ge en fullständig kunskap om en stat i ett visst tidsmoment; men ett visst tidsmoment abstraheradt från det föregående och det efterföljande, d. v. s. från ideen om en utveckling, ger ingen annan än en register-kunskap utan anda, emedan denna blott kan uppenbara sig i ett sammanfattadt *helt*, hvilket ett visst tidsmoment ej är, om man ej i detsamma tillika koncentrerar det förflutna och söker det tillkommande. Historien är sjelf den *fortgående* statistiken, eller borde vara det (hvilket äfven Schlözer medger, ehuru han ej derpå lägger nog vigt), och endast på detta sätt, nämligen såsom historia, är statistiken verkligen upplysande. Från historien abstraherad kan den åter leda till stora misstag; ty den enda resonnerande kunskap den då innehåller kan blott uppkomma genom *en jemförelse mellan det samtidiga*, inom hvilket den inskränker sig: t. ex. jemförelse mellan en viss stats belägenhet för tiden med en annans på samma tid. Men detta leder till *falska allmänna resultater*, hvilka merendels visa sig i omöjliga fordringar att alla stater på lika sätt skola vara *allt*. Så uppstår den statshushållning som efter vissa abstrakta principer skär allt öfver en kam, och derpå, då följderna ej svara mot förmodan, förundrar sig att ha

kunna antyda. Ty om vetenskaperna alltid förutsätta sitt objekt såsom *gifvet*, och derigenom sjelfva i allmänhet föreställa den subjektiva sferen af menskliga vetandet, så föreställer deremot konsten den objektiva, emedan den ej *förutsätter* utan *gör* sitt föremål; i anledning hvaraf vi måste anmärka att de moraliska vetenskaperna sjelfva förutsätta konsten, det vill säga, de förutsätta samhället, hvilket är det objekt de skola förklara; men samhället är sjelft det gemensamma uttrycket af mensklig konst. Vi tillägge blott, att konst delas i *mekanisk konst* eller handtverk och *fri* eller vetenskaplig *konst*. Handtverket skapar blott formen af sitt material efter ett redan gifvet begrepp; den fria konsten skapar tillika sjelfva begreppet (hvarföre all vetenskap i sin utöfning äfven är fri konst). Konsten i sin fullkomlighet är den som så medelst det skapande begreppet tillegnar sig sitt material, att detta helt och hållet i begreppet uppgår och ej mera från detsamma kan skiljas, utan är, liksom af en själ lifvadt, ideens omedelbara uttryck. Denna fullkomliga konst, som i en och samma skapelse så förenar och sammansmälter begrepp och material att det ena helt och hållet öfvergått i det andra, är *skön konst*.

Hosföljande tabell — ett *ungefärligt* schema af vetenskaperna (ty all liknelse haltar, enligt ordspråket) ur den här i korthet utvecklade synpunkt — bifogas för att derigenom lätta öfversigten. Ett annat skäl till dess meddelande kunde vara, att denna figur möjligen skulle kunna tjena till oskyldigt nöje och löje för critici och andra; nämligen om man noga aktar sig att förstå hvad den betyder.

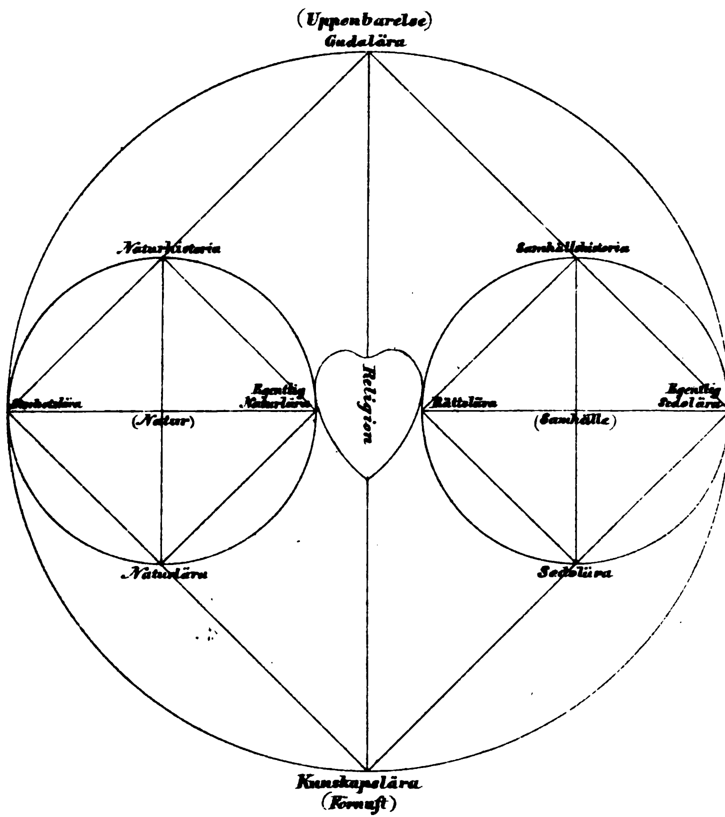
---

kunnat gå vilse, okunnig derom att den sjelf egentligen ingenstädes är *hemma*.

Schema

af

Vetenskaperna.



BIHANG.

I.

HANDLINGAR I TRYCKFRIHETS–MÅLET RÖRANDE SKRIFTEN THORILD M. M.*.

a) *Svar å aktors stämnings-memorial.*

Jag anklagas att i en af mig författad och utgifven skrift, kallad: *Thorild, tillika en filosofisk eller ofilosofisk Bekännelse, Första delen,* hafva yttrat satser »*så stridande mot våra heliga trosläror, att de kunna hänföras till hvad tryckfrihetslagen i 3 § 2 momentet förbjuder, nämligen förnekelse af den rena evangeliska läran, — sådan som samhället den bekänner, och gällande lagar* (*den*) *till sin helgd försäkra*». Härvid får jag först anmärka, att detta sista tillägg ej i tryckfrihetslagen finnes. Det åberopade lagrummet säger, att såsom tryckfrihetens missbruk skall anses: *förnekelse af en Gud och ett lif efter detta, eller af den rena evangeliska läran.* Lagen har således ett föregående tillägg, men af helt annan art än aktors *efterföljande,* och som tydligen synes visa lagstiftarens mening hafva varit att förbjuda förnekandet af de all religions vigtigaste grundsanningar, som i synnerhet äro den rena evangeliska lärans. Lagens tillägg utvidgar således gränsorna

---

* Se *Rättegångs-handlingar i tryckfrihetsmålet emellan stads-fiskalen Ekström och professor E. G. Geijer.* Upsala 1821.

för forskningen och yttranderätten så mycket som möjligt; aktors eget tillägg inskränker dem så mycket som möjligt. Jag kunde med min fulla rätt göra anspråk på hela vidsträcktheten af de genom lagen sjelf bestämda gränsorna, och om jag äfven begåfve mig från denna min rätt, egde ej domaren att på denna min begifvelse göra det minsta afseende. Jag begifver mig ingalunda från densamma. Såsom medborgare är det min pligt att ej eftergifva det minsta af hvad jag anser för en ibland nationens dyrbaraste rättigheter, och jag vore ovärdig mitt yrke såsom vetenskapsman och min plats såsom vetenskapslärare, om jag ej fordrade såsom en rätt den vetenskapliga forskningens frihet i hela den vidd som den af lagen medgifves.

Om jag således fortsätter mitt försvar, som, i fall jag rätt fattat lagens mening, egentligen här kunde slutas, då ingen påstått eller kunnat påstå att jag förnekat de bägge nämnda religionens i den evangeliska läran förkunnade och bekräftade sanningar; så är det endast för att visa, att äfven utan detta lagens tillägg jag borde fullkomligen frikännas, och att aktors å andra sidan ej heller innefattar någon inskränkning som jag behöfver frukta. Jag har dervid ett billigt afseende på min egen öfvertygelse; ty jag erkänner uppriktigt och af allt mitt hjerta det himmelska värdet af hela den i Guds ord oss till salighet meddelade undervisning, och finner endast deri, för min del, de tillfredsställande svaren på förnuftets vigtigaste frågor.

Med den rena evangeliska läran, sådan som samhället den bekänner och gällande lagar den till sin helgd försäkra (men ibland hvilka lagar äfven tryckfrihetens lag nu är, efter hvilken öfver tryckta skrifter endast skall dömmas), menar aktor utan tvifvel den evangeliskt-Lutherska

bekännelsen, sådan den i de af Svenska församlingen antagna symboliska böcker är uttryckt (1 kap. Kyrkolagen). Jag går till dessa symboler och den äfven öfver dem likaledes högtidligen antagna förklaringen (*Formula Concordiæ*) som säger: Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores æstimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse quam prophetica et apostolica scripta cum veteris tum novi Testamenti; — det är: »vi tro, bekänne och läre, att den enda regeln och rättesnöret, efter hvilken alla lärosatser och alla lärare böra anses och dömmas, alldeles ingen annan är än det gamla och nya Testamentets profetiska och apostoliska böcker». Sedan den derpå uppräknat den evangeliskt-Lutherska församlingens symboliska skrifter, och ännu en gång förklarat att endast den heliga skrift är domare, rättesnöre och regel, efter hvilken alla lärosatser skola pröfvas, tillägger den: Cætera autem symbola et alia scripta, quorum paullo ante mentionem fecimus, non obtinent auctoritatem judicis: hæc enim dignitas solis sacris litteris debetur; sed duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt, eamque explicant, ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacræ litteræ in articulis controversis in ecclesia Dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectæ et explicatæ fuerint, et quibus rationibus dogmata cum S. S. pugnantia rejecta et condemnata sunt: — det är: »men de öfriga symboler och andra skrifter, som vi nyss anfört, ega ej domare-myndighet, ty denna värdighet tillkommer allena den heliga skrift; utan de bära allenast vittnesbörd för vår religion, förklara den, och visa huru på särskilda tider de heliga skrifterna i tvistiga lärostycken, i Guds församling, af de lärare, som då lefde, blifvit förstådda och förklarade, och

ur hvilka skäl de mot den heliga skrift stridande lärosatser blifvit förkastade och fördömda». På ett annat ställe, sedan bibeln ånyo blifvit förklarad för enda rättesnöret, heter det: Hæc autem non ita accipi debent, quasi alia utilia et sincera scripta (verbi gratia commentarios in sacras litteras, errorum refutationes, articulorum præcipuorum explicationes) rejicere aut ex hominum manibus excutere velimus, — det är: »detta bör ej förstås såsom ville *vi* förkasta eller undanrycka menniskors händer andra nyttiga och uppriktiga skrifter, såsom utläggningar af den heliga skrift, vederläggningar af villfarelser, eller förklaringar öfver de förnämligaste lärostycken». Så yttrade sig sjelfva de kyrkans lärare som sammanfattat den äfven af Svenska församlingen antagna förklaringen öfver de symboliska böckerna; hvaraf man utan förmätenhet skulle kunna draga i slutsats, att de som i en sak äro rätt kunnige, äro ock de som i samma sak äro de rätt *liberale*. En ansedd lärare i Svenska kyrkan, biskop Möller, som utgifvit ett sammandrag af theologien efter symboliska böckerna (Compend. theol. symbolicæ eccl. Luther.), af Stockholms consistorium gilladt, säger: Nemo liberaliter eruditus obligatur, ut loca S. S. eodem modo exponat, *quo* in libris symbolicis factum est: »ingen lärd kan förbindas att uttyda skriftens språk endast på det sätt som i symboliska böckerna skedt är». *Guds ord skall ej vara bundet* säger den store Luther, och om sina egna skrifters förbindande myndighet: »jag önskar ej att mina böcker måga ega en varaktighet utöfver detta århundradet, hvilket de hafva tjenat. Gud skall i andra tider sända sina arbetare, såsom han gjort i alla tider». Förstår man hvilken himmelsk ödmjukhet ligger i dessa ord af denne man? — Då känner man ock hvad en ren själ är. — Odödlige!

kraften af dina ord och ditt verk har öfverlefvat århundraden, och hvarigenom, om ej genom denna rena, oegennyttiga christliga anda? Ty denna är det egentligen lefvande hos menniskan, ja det högre lifvet sjelft; hvars frukter vara då allt annat förgås — utan betydelse, emedan det är utan välsignelse. — Sedan jag sålunda visat att de symboliska böckerna sjelfva hänvisa på den heliga skrift, såsom lärans enda rättesnöre, begifver jag mig till besvarandet af de egentliga anklagelserna. Tvänne ställen i min skrift utmärkas *såsom från den rena evangeliska läran afvikande*, och först och främst hvad författaren i noten sid. 284 yttrat, nämligen *sin från det vanliga lärobegreppet skiljaktiga öfvertygelse i läran om de tre personerna i gudomen.* — Jag begynner här med den förklaring, att jag ej nekat treenigheten. Boken bevisar det. I texten af samma sida, der den anklagade noten förekommer, heter det: *Gud är derutinnan treenig, att han på treggehanda sätt sig uppenbarat;* och på föregående sida: *på tre sätt har sålunda Gud sig uppenbarat, såsom* Fader *i naturen*, hvilken enligt sid. 274 är hans verk, *såsom* Son *i menskligheten*, hvilket sid. 273 kallas den himmelska kärlekens mysterium om en gudomlig verldens återlösare och frälsare, *såsom* Ande *i ordet och dess verkningar*, hvilka verkningar sid. 286 sägas vara tron och kärleken, i ordet verkade genom andan. Väl kunde man nu fråga, hvad göres mer behof? Är ej detta renlärigt? Jag slår opp vår första, enklaste, allmänneligaste christliga lärobok, den antagna Svenska katechesen; jag läser der följande fråga: *Huru hafver Gud uppenbarat sig i afseende på oss?* Svar: *Såsom Fader i skapelsen; såsom Son i återlösningen, och såsom Helig Ande i helgelsen.* Man vise mig stridigheten emellan dessa ord och mina! — Men —

jag har i den åklagade noten yttrat min från det vanliga lärobegreppet skiljaktiga öfvertygelse i läran om *tre personer* i en gudom. — Jag bestrider först, att det här brukade uttrycket, om min öfvertygelse såsom i denna punkt skiljaktig från det *vanliga* lärobegreppet, innebär ett erkännande af brottslighet. Ett visst begrepp om en lära är ej läran sjelf, och att det *vanliga* lärobegreppet ej heller är detsamma som det *stadgade*, lärer hvar och en medgifva som känner de olika föreställningssätt, hvilka inom gränsorna af ett stadgadt lärobegrepp, i frågan om djupsinnigare dogmer, i olika tider varit gängse.

Jag har bevisat att jag befinner mig inom dessa gränsor, då jag med den heliga skrift, hvilken talar om Gud såsom *Fader*, *Son* och *Ande* (Matth. 28: 19), men för öfrigt innehåller de uttryckligaste intyg, *att ingen Gud är utan En* (1 Cor. 8: 4; Marc. 12: 29), erkänner treenigheten i öfverensstämmelse med vår första christliga lärobok, såsom ofvanföre anmärkt är. Allt beror således på sjelfva uttrycket *tre personer*. Man säge mig nu hvad som kan invändas emot följande slutföljd: antingen är sjelfva uttrycket *tre personer* oss af Gud uppenbaradt såsom utsägande hans väsende, eller är det ett af menniskor uppfunnet föreställningssätt. I förra fallet skulle det finnas i den heliga skrift. — Det finnes der ej. — Det är tvärtom bekant, att detta uttrycket *tre personer* först infördes af Tertullianus i 3:dje seklet såsom öfversättning af ett Grekiskt ord (*ὑποστασις*), om hvars rätta betydelse man tvistat; hvarvid må anmärkas, att enligt Latinska språkets art *persona* äfven kan betyda representation af ett tillstånd eller en handling. I sednare fallet, som således är det enda antagliga, lär man medge att åtminstone den högsta varsamhet är nödig i detta uttrycks

användande, på det ej dervid den vanliga betydelsen af trennè särskilda, från hvarandra skiljaktiga väsenden måtte fästas, och sålunda tre gudar dyrkas i stället för en. Också har den Svenska katechesen iakttagit denna lofliga varsamhet, då den säger: »Fadren, som *kallas* den första personen, är den evige Guden, i sin allmakt, visbet och godhet uppenbarad genom skapelsen och dagligen verkande genom sin försyn. Guds Son, som *kallas* den andra personen, är den evige Guden, uppenbarad i menniskonatur till den fallna menniskans upprättelse. Den Helige Ande, som *kallas* den tredje personen, är den evige Guden, uppenbarad i sina verkningar till menniskors helgelse». Kan det tydligare uttryckas, att det väsendtliga, christligt praktiska, på lära och lefverne inflytande begreppet om treenigheten är Gud i treggehanda nådeverkningar uppenbarad, till hvilket begrepp jag mig fullkomligen bekänner; och är jag icke således, då jag erkänner sjelfva saken, egentligen angripen för en benämning: en benämning som ej i den heliga skrift finnes? — Hörom doktor Luther! »Man finner», säger han i sin predikan på helga trefaldighets-söndagen, »ingenstädes i den heliga skrift detta namnet *trefaldighet*, utan menniskorna hafva det upptänkt och påfunnit. Derföre sade man mycket bättre *Gud* än *trefaldighet*». Han tillägger väl, att detta ord betyder det Gud är trefaldig i personerna, hvilket är ett himmelskt ting som verlden icke kan förstå, men han tillägger också: »Gud vet väl huru det är, och huru han bör tala om sig sjelf» (NB. Luther har nyss erkänt, att Gud ej *så* talat om sig sjelf). Högskolorna, fortfar han, hafva uppfunnit mångahanda distinktioner, drömmar och dikter, hvarmed de velat beteckna den helga trefaldighet, och äro derutöfver blefne till dårar. Derföre borde man begynna med

att ur skriften bevisa Christi gudom, om hvilken, såsom han skönt uttrycker sig, man ej kan hafva vissare grund än då man invecklar och innesluter hjertat i skriftens språk; ty skriften börjar sakta och ljufligen och förer oss till Christum, först såsom en menniska, sedan såsom en herre öfver alla kreatur, och derefter såsom till en Gud. Således, säger Luther, kommer jag till att känna Gud på rätta sättet; men de verldslige vise och kloklingar hafva velat begynna *ofvanefter;* hvaruti de enligt hans mening felat. — Jag bekänner mig fulkomligen och helt och hållet till de här framstälda tankar, såsom till mitt egnaste tänkesätt. Äfven jag bekänner i stoftet, att Guds väsende är outgrundligt; men i Christo har jag lärt honom, efter mitt mått och mina gåfvor, att känna. Han förer mig på en gång till det högsta och är sjelf det högsta, han *som är vägen, sanningen och lifvet.* I och genom honom har jag lärt känna Gud; ej blott såsom ett allsmäktigt och allestädes närvarande, utan såsom tillika ett eget, lika oändligen rättfärdigt som förbarmande och nådefullt väsende: en öfvertygelse, hvilken all den filosofi jag förstått ej kunnat på ett tillfredsställande sätt gifva mig. Om denna min här i korthet framstälda, i min bok ytterligare utvecklade bekännelse är ett förnekande af den rena evangeliska läran, i stället för, i min tanka, ett omfattande och lifligt erkännande af dess allra egentligaste hufvudsanningar, så erkänner jag här på stället, att jag vid 38 års ålder, med en ej alldeles oöfvad tankeförmåga, ej heller ett alldeles slött sinne, ännu ej förmått att göra mig det ringaste begrepp om hvad christlig lära vill säga, och, i fall så är, tviflar jag dock att man valt det bästa sättet att undervisa mig.

Jag kommer till den andra anklagelsen, som riktas emot hvad i *noten till sidan 302 i än mera bestämda*

uttryck innefattas om så väl samma dogm (läran om de 3 personerna) *som försoningsläran.* Anförom stället i sitt sammanhang! »Christendomen är den enda sanna och lefvande monotheism; nämligen då läran om de *tre personerna* utgår, hvilken ock gifvit anledning till den crassa ideen om försoningsläran, att den andra personen i gudomen skulle med att offra sig sjelf försona och tillfyllestgöra den första personens straffande rättfärdighet». — Så lyder då detta förskräckliga ställe, om hvilket, väl ej af aktor, men dock af den offentliga auktoritet, från hvilken anklagelsen allraförst emanerat, blifvit i offentlig egenskap yttradt, att den förnekelse af den rena evangeliska läran, som här uttalas, lånat ett främmande språks biträde för att på ett ännu mer smädande sätt framträda! * Ett yt-

* Dåvarande hof-kansleren, H. Exc. grefve G. af Wetterstedts skrifvelse den 12 Jan. 1821 till hof-kanslers-embetets ombud i Uppsala, philosophiæ adjunkten, professor Grenander, lyder sålunda:

»Jag får härmedelst gifva Tit. tillkänna, att jag till justitiekanslerns laga åtgärd öfverlemnat den af professor Geijer nyligen utgifna skrift, under titel: *Thorild, tillika en filosofisk eller ofilosofisk bekännelse.* Med uppmärksamheten fästad på hvad tryckfrihets-lagen i 3 § 2 mom. innehåller, hade Tit. icke bordt (med mindre att åtminstone till mig hafva hänskjutit frågan) utan all slags anmärkning till mig insända en så beskaffad skrift som den ifrågavarande. Granskningsrätten i vetenskapliga ämnen eger ingen annan gräns än snillets och förmågans; men ännu hafva gällande lagar för yttranderätten i religiösa ämnen utstakat vissa reglor, hvilkas öfverskridande åtminstone ingen af dem som i och för tryckfrihetens bibehållna helgd fått sig uppdraget att beifra tryckfrihetens missbruk, bör eller är berättigad att stillatigande åse. Sådant anser jag likväl vara förhållandet med Tit. tystnad i afseende på ofvanåberopade skrift. Lika med Tit. kunde jag ej vänta mig af en sådan författare, af en sådan lärare vid ett lärosäte yttranden af så eftertänklig egenskap, som de om försonings-

trande, om hvilket, med undertryckande af allt hvad det för min innersta känsla har djupt sårande, jag blott vill anmärka att det innehåller en onödig hårdhet och ett svårt tillmäle utöfver sjelfva anklagelsen, emedan, då ett ej blott enkelt, utan till och med i *högre grad smädande* sätt att tala om den evangeliska läran nödvändigt tillika är en smädelse mot *Gud*, dess upphofsman och stiftare, och sålunda äfven i 1 kap. 1 § Missgernings-balken anses, mitt förmenta brott, rubriceradt enligt 2 mom. 3 § Tryckfrihetslagen, härigenom i sjelfva verket likväl stämplas till högre och såsom egentligen hörande under 1 mom. i samma §; hvarföre således denna hårda tillvitelse kunnat sparas, sedan sjelfva målets rubrik visat att man ansett mig lagligen endast för en mindre grad af brottslighet kunna anklagas. — Sådant är, sade jag, detta förskräckliga ställe, som i än mera bestämda uttryck än det föregående skall innebära en förnekelse af den rena evangeliska läran. Jag betraktar det ännu en gång, och bekänner att jag deri alldeles ej ser något som jag behöfver

läran, hvilka i noten till sidan 302 innefattas; men sedan de i offentligt tryck blifvit framställde, och således under allmänhetens ögon lagde, sedan de upphört att vara den enskilda öfvertygelsens tillhörighet, och deremot kunna verka på andras, då borde hos mig allt afseende på personen gifva vika för afseende på saken. Så länge en af Sveriges gällande grundlagar förbjuder att i allmänt tryck förneka den rena evangeliska läran, och denna, af oss alla besvuren, eger till förnämsta beståndsdelar dogmerna om de tre personerna i gudomen, och försoningen; så kan jag ej annat än såsom en förnekelse af denna lära anse och bedömma de vågade uttryck om dessa dogmer, som sid. 284 och 302 af förenämnda skrift upptaga, och hvaraf de sednare äfven låna ett främmande språks biträde, för att på ett ännu mera smädande sätt framträda». — —

återtaga, om nämligen det ej kan mig betagas att få vara mina egna ords otvungne uttydare. Härvid får jag först anmärka, att hela detta yttrande om försoningsläran står i tydligt sammanhang med hvad förut är yttradt angående läran om de *tre personerna.* Aktor erkänner också detta sammanhang, då han här ställer anklagelserna i båda afseenden tillsammans. Jag tillägger, att detta sammanhang emellan de bägge anklagade satserna är så oskiljaktigt, att det sednare yttrandet om försoningsläran hvarken är mer eller mindre än en omedelbar följd af yttrandet om de tre personerna, och jag förklarar med min fulla rätt högtidligen, det min mening ej varit att i denna sednare sats inlägga det allraminsta som ej är en sådan alldeles omedelbar följd af den första. Jag har tillstått, att jag finner uttrycket *tre personer* i gudomen otjenligt, så vida det tages i den vanliga menskliga bemärkelsen af tre särskilda väsenden, med särskild vilja och förstånd, och således kan leda till begreppet om tre gudar. Jag har visat, att uttrycket tre personer ej för oss kan hafva en egen *gudomlig* bemärkelse, då det aldrig i Guds heliga ord om Gud nyttjas. Jag har bevisat, att jag, enligt med skriften, erkänner treenigheten såsom en trefaldig uppenbarelse af gudomligheten, och att våra christliga läroböcker tillåta denna förklaring. Här beror således äfven allt på sjelfva uttrycket: *tre personer.* Lägg detta till grund och betrakta det anförda yttrandet! Har jag nu nekat försoningsläran? Nej; endast användandet af uttrycket tre personer på denna lära, i en mening som lätteligen kan leda till föreställningen om tre gudar. Har jag kallat sjelfva försoningsläran crass? Nej; endast denna samma föreställning om läran. Det är ej första gången jag här har att beklaga mig öfver att man öfversett den så enkla skilnaden

emellan ett *visst begrepp* om läran och *läran* sjelf. Mot den *crassa ideen* af försoningsläran, enligt hvilken den andra gudoms-personen i den mening anses hafva tillfredsställt den förstas rättfärdighet, att å menniskans sida nu *endast* en bokstafstro på denna tillfyllestgörelse skulle fordras till salighet, predikar ju den rättskaffens presten året om, med så mycket mer värma, ju mer han sjelf predikar om försoningens gudomliga värde? — Har jag förnekat försoningen? Nej; men ett begrepp derom, som lätteligen innebär att det är en Gud som försonar och en annan som försonas. Har jag nekat tillfyllestgörelsen? Nej; men att det är en Gud som tillfyllestgör och en annan som tillfyllestgöres. Har jag nekat Guds straffande rättfärdighet? Nej; men att rättfärdigheten är uteslutande en gudomspersons tillhörighet. Har jag nekat kärleken? Nej; men att kärleken är uteslutande en annan gudomspersons tillhörighet. Är då ej mera Gud, den försonande och den i afseende på menniskan försonte, den rättfärdige och den förbarmande, den samme ende evige Guden? »Guds Son», säger Svenska katechesen, »har oss *återlöst* med sin fullkomliga lydnad för Guds lag, med sitt heliga och dyra blod samt sin oskyldiga pina och död. — Han hafver oss *förlossat* — med sin gudomliga lära och föresyn, samt den seger han oss beredt öfver våra andeliga fiender». Men frågar jag nu katechesen: hvilken är Guds Son? så är svaret: »Guds Son, som kallas den andra personen, är *den evige Guden*, uppenbarad i menniskonatur till den fallna menniskans upprättelse». Detta är ock min egen mening, och man vise mig i min bok något enda ställe som motsäger det! — Man vet att christne finnas som af andra, orätt såsom mig synes, förebrås att de göra artikeln om

Christo

Christo till christna lärans hela hufvudgrund; christne som i synnerhet älska att föreställa sig Christus såsom tillfyllestgörare af den gudomliga rättfärdigheten, och svårligen skulle man för detta tänkesätt finna en fullkomligare representant än den bekante grefve Zinzendorf. Man skulle då kanske tro att han lade särdeles vigt på försoningsläran, i den mening att en person försonar en annan. Nej; han nekar (*Naturelles Réflexions*, p. 61) att ordet *person* innefattar något förhållande af personerna i gudomen *till hvarandra*, utan säger att dermed betecknas deras förhållande till menniskan; hvilket öfverensstämmer med begreppet om Guds olika uppenbarelse eller manifestation för menniskan. Så måste äfven de strängaste försvarare af försoningen såsom tillfyllestgörelse, om de vilja göra sig reda för sitt tänkesätt, erkänna att denna tillfyllestgörelse ej *så* kan tänkas som skulle här, i egentligaste eller mensklig mening, en person försona en annan. Säkrast håller man sig således till hvad Guds ord lärer: *Gud var i Christo och försonade verlden med sig sjelf*, hvilket jag med mun och hjerta bekänner. Hvem dömmer mig för irrlärighet?

Jag kommer slutligen till aktors påstående, att jag för de afvikelser från den rena evangeliska läran, som de anförda ställen i min bok förmenas innehålla, måtte anses efter 3 § 2 mom. i tryckfrihets-lagen. Har jag nöjaktigt förklarat, att dessa åklagade ställen ej innehålla några sådana afvikelser (och jag har i min tanke fullkomligen gjort det), så förfaller detta påstående af sig sjelft. Jag har haft den tillfredsställelsen att i denna förklaring kunna åberopa till mitt försvar ej blott den heliga skrift, såsom det yppersta vittnesbördet, utan äfven vår första och all-

männaste christliga lärobok. Jag ville deraf gerna draga en slutsats, för mig äfven högst tillfredsställande, den, att svårligen någon andelig auktoritet fordrat den mot mig anstälda rättegång, eller dertill gifvit anledning. Skall jag då anse det nit, som sig här yttrat, för ett nit, öfverträffande Svenska presterskapets eget, de kallade väktarnes öfver lärans renhet?

En känsla må jag vid detta tillfälle få yttra, emedan den af lagen sjelf är mig ingifven. Det är första gången jag känner hvilket lugn, hvilken säkerhet det ger att lefva under Svensk lag, äfven åt författaren. I intet land är yttranderätten genom visare lagar, inom billigare gränsor, försäkrad. Må dessa lagar, som jag med hela mitt lifs förmåga vördar och älskar, dömma mig! Äfven om jag nu efter dem kunde fördömmas, hvilket jag ej fruktar, skulle jag ej mindre älska och vörda dem, skulle jag ej dess mindre i en tid, som nästan öfverallt af förhetsade partier kringkastas, med stolthet utropa, att ett lagligt friare land ej finnes än mitt fädernesland. — Åt en Svensk nämnd öfverlemnar jag med trygghet att afgöra, om jag för de anklagade satserna kan fällas, och om en bok, hvars resultat är det uttryckligaste erkännande af den christna religionens och dess stiftares gudomlighet, en bok som erkänner, med christendomen, att hufvudsumman af all moral är: *älska Gud öfver allting och din nästa som dig sjelf*, och — hvad som utmärker den — ej blott inskärper att detta sinnelag är det riktiga och Gud behagliga i handling, utan äfven det enda som förer till en mild säkerhet i vetande och tro; om, säger jag, denna bok till innehåll eller syftning är af den beskaffenhet, att den i ett eller annat afseende kan hetas förneka den rena evangeliska läran.

Uppsala den 27 Januari 1821.

b) *Påminnelser vid aktors slut-påstående.*

Vid de påminnelser som genom aktor öfver min förklaring blifvit gjorda, utbeder jag mig att å min sida få göra följande anmärkningar.

Jag förbigår hvad anfördt blifvit till försvar för det tillägg som aktor tillåtit sig till tryckfrihets-förordningens 3 § 2 mom., och får endast anmärka att lagens eget tillägg, då den säger *förnekelse af en Gud och ett lif efter detta, eller af den rena evangeliska läran,* varit öfverflödigt, om den ej velat genom den ena af dessa satser förklara den andra. — Jag uppehåller mig ej vid detta, för att med aktor få dröja vid den *glädje* han välbetänkt förutsätter att jag bör känna öfver det tillfälle, hvilket blifvit mig öppnadt att åt mina ord gifva den tydning som behöfves för att ställa min mening i klar dag. Egentligen skulle jag således vara min anklagare den största tacksamhet skyldig. — Jag är ej alldeles främmande för den sanning som till mitt behjertande framställes, »att en författare, som lägger sina tankar under allmänhetens ögon, bör, i det skiljaktiga omdöme, som deröfver fälles, endast (*helst* skulle jag säga) skåda öfvertygelsens stridiga åsigter». Jag har ock haft någon erfarenhet af den tillfredsställelsen att af andras påminnelser kunna lära; är ej heller helt och hållet känslolös för den glädje man på den litterära banan stundom kan njuta af tillfällen att förklara missförstånd och sätta yttrade tankar i deras rätta ljus. — Om likväl det tillfälle, aktor mig i detta afseende öppnat, bör räknas bland *glädjande tillfällen,* derom torde mig något tvifvelsmål tillåtas. Låt vara att jag äfven här kunnat förklara ett missförstånd och sätta några tankar i deras rätta dag, så ser jag å andra sidan — för några, med kännedom af

saken välförklarliga uttrycks skull, i en bok hvars religiösa karakter och christliga resultater ej borde kunna så alldeles misskännas — jag ser, säger jag, för denna orsaks skull en svår anklagelse mot en offentlig lärare vid fäderneslandets mest besökta högskola, en anklagelse för kätteri och den evangeliska lärans förnekelse utkastad, och lemnad att bland allmänheten föda de nödvändiga verkningar som en frikännande dom väl kan mildra, men ej afböja. Läraren med detta öde är jag. Förklaringens nöje är något dyrköpt. Jag har ett slags försmak af den *glädje* som mig derigenom blifvit beredd, och som lätteligen kan komma att följa mig lifvet igenom.

Den gjorda erinran, att en författare i skiljaktiga omdömen ej bör se *personlighetens föraktliga motiver*, är tvifvelsutan grundad. Men lika säkert är att jag ej gifvit den ringaste anledning dertill att den behöfde nu göras. — Jag skulle djupt förakta mig sjelf, om jag någonsin kunde uppdikta och framkasta skändande tillmälen, grundade på förutsättningen af vissa personliga motiver. Jag skulle offentligen vanhedra mig, om jag gjorde det inför lagen. Jag har ej på minsta sätt gjort det. Jag hatar och afskyr af allt mitt hjerta chikanen och den hatfulla insinuationen, som vilja på samma gång angripa och betaga försvaret. Renheten af det medel som mot mig blifvit nyttjadt, nämligen en anklagelse inför lagen, synes snarare vara en borgen för afsigternas renhet. Dessa har jag ej dömt, om jag ock yttrat *min* öfvertygelse, att anklagelsen kunnat uteblifva, och att jag i den anser mig varit föremål för ett sig sjelft missförstående nit. Jag har sagt att detta nit synts mig öfverträffa det, som kyrkans närmaste väktare böra känna för lärans renhet; hvarvid aktor förer mig till sinnes, att ingen andelig auktoritet *kan* i vårt land

anklaga för tryckfrihetsbrott. Jag vet det. Men ingen lag lärer förbjuda att rådföra sig med theologer, då fråga är om en theologisk kontrovers, eller att rådfråga katechesen, innan man anklagar någon för irriga begrepp om treenigheten. — De, med hvilka jag i mitt försvar rådfört mig, medger aktor vara våra *dogmer*, som jag ansett med mitt föreställningssätt vara öfverensstämmande, hvarjemte jag skall åberopat dess enlighet med de satser som *offentligen utgå från våra lärares mun*. Det ena synes böra följa af det andra. Likväl får jag anmärka, att jag mindre åberopat *lefvande lärare* än den *lefvande läran*, sådan den af evangelisterna, apostlarne, doktor Luther, och efter dem i våra christliga läroböcker finnes föreställd. — Dessa gamla lärare behöfva ej mera frukta att förkättras. De äro döde; men sanningen har ej dött med dem, utan är det himmelska arf som de lemnat åt efterkommande att uppodla.

Aktor återkommer dertill, att jag i frågan om de tre personerna i gudomen erkänt min skiljaktighet från det *vanliga* lärobegreppet, men nekar tillika på det mest bestämda sätt, att betydelsen af *trenne särskilda från hvarandra skiljaktiga väsenden, med särskild vilja och förstånd*, någonsin i detta lärobegrepp varit den *vanliga*, eller af någon christlig sekt kunnat yrkas. Aktor föreviter mig här min skiljaktighet från det vanliga lärobegreppet, och medger i samma ögonblick att denna skiljaktighet i sjelfva verket är *ingen*; ty hvad jag förkastat är endast denna betydelse, som han säger aldrig ha varit den *vanliga*. Jag har allt skäl att vara nöjd med detta medgifvande, men måste, sanningen till ära, anmärka att ej så förhåller sig. — Aktor är ej theolog. Jag är det ej heller ex professo, men kan dock här tjena med den upplysning

att den theologiska definitionen af ordet person är: *ens pe se, ab aliis distinctum, quod intelligit et cum intellect agit:* »en varelse för sig, från andra skild, som förstå och med förstånd handlar» (Mori *Commentarius in Epitomen Theol. Christ.* P. I. pag. 273). Om detta *vanliga* lärobegrepp yttrar sig den berömde theologen Ernesti »en person är den som har en egen förmåga att tänka vilja och handla»; deraf skulle följa, fortfar han, »trefaldigt förstånd och vilja, alltså tre substanser, om hvar och en hade eget förstånd och vilja» (*Neueste theol. Biblioth.* II B. pag. 230). — Det är detta begrepp, så svårt förenligt med det bifogade erkännandet af Guds väsendes enhet hvilket i all sin stränghet framställes i det af aktor, *ur andaktsböcker*, citerade Athanasii symbolum — det svåraste af alla symbola, det genom de hårdaste fördömelseformer för andaktens väckelse minst tjenliga, det för den christliga kärleken mest frånstötande, och om hvilket den förr af mig åberopade, visserligen renlärige biskop Möller kan underrätta aktor, att det ej var kändt af den första kyrkan, att det icke är af Athanasius, utan är en vida yngre, under denne kyrkofaders namn, af en okänd författare förfärdigad skrift. — Det är detta samma begrepp som blir en nödvändig följd, om man genom det i bibeln ej grundade uttrycket *tre personer* vill beteckna Guds väsende, som förmått Luther och andra stora protestantiska theologer till den önskan: att man hellre ville afhålla sig från denna benämning. »At multi tamen (säger den orthodoxe Mosheim just om detta ämne) tam excordes sunt, tam hebetes et malitiosi, ut putent ipsam veritatem sublatam esse, si antiqua et communia vocabula tollantur, quibus veritas semper fuit proposita. — — Qui vero exstimant, neminem pro christiano haberi posse, nisi hæc

vocabula admittat, hi falluntur». Det är: »många äro så hjertlösa, så slöa och elaka, att de tro sjelfva sanningen vara upphäfven, om de gamla och vanliga orden borttagas, hvarmed sanningen alltid blifvit framställd. Dock de som förmena, att ingen kan hållas för christen, som ej medgifver dessa ord, de bedraga sig». (Mosheim, *Elem. Theol. Dogmat.*, edit. 3, pag. 310). — Jag förklarar att jag ej här vill använda dessa ord på min anklagare, eller anser mig å hans sida hafva varit föremål för någon förföljelse-anda. Men de stå på sitt ställe, för att i allmänhet visa ifrarne för blotta ordformeln i religionen, att det är omöjligt att starkare uttrycka sig emot dem, än af stora theologer redan skett.

Aktor förmenar att ingen annan kan förvillas af den ofta åberopade benämningen, än den som sjelf *vill* förvillas. Theologer hafva varit af en annan tanke. — Den högt ansedde Doederlein, i sin *Institutio Theologi Christiani*, 6:te editionen, pag. 434, säger sig tvifla att läran om de tre personerna kan i folkundervisningen så framställas och förklaras (»proponi et declarari in institutione populari») att faran af tritheismen, eller villfarelsen om tre gudars tillvarelse, kan undvikas och förstöras (»præcaveatur et evertatur»). »Equidem», tillägger han, »ex quo cœpi verborum ideas secernere a sonis vocum, atque in institutione puerili in id maxime incubui, ut in ea non tam memoriæ in vocabulis addiscendis, quam judicii in rebus tenendis ipsaque veritate cognoscenda exercitium quærerem, frequentibus exemplis edoctus sum, vix posse, quacumque demum cautione utaris, opinionem de consilio quodam *trium deorum* penitus ab animis prohiberi, iis maxime, qui audita intelligere, ac trium personarum certam ideam infirmare apud se allaborant». Det är: »ifrån den tid då

jag begynte urskilja ordens begrepp ifrån deras ljud, och i ungdomens undervisning i synnerhet vinnlade mig derom att jag ej så mycket måtte öfva minnet i lärandet af ord, som omdömet i sjelfva sakernas fattning och sanningens kännedom, har jag genom *täta exempel* derom blifvit undervisad, att man knappast, hvad varsamhet också må nyttjas, kan fullkomligt afhålla sinnena från meningen om *ett råd emellan tre gudar,* i synnerhet för dem som bemöda sig att förstå hvad de höra, och vilja hos sig utbilda ett visst begrepp om de tre personerna». — Jag har anfört detta ställe helt och hållet; emedan allt hvad man anmärker emot min yttrade öfvertygelse om försoningsläran grundar sig på det här ogillade, men *ingenting mindre än ovanliga* föreställningssättet om ett råd eller rådslag emellan de tre gudoms-personerna om menniskans salighet: ett föreställningssätt, hvilket äfven af andra stora lärare såsom *alltför menskligt* blifvit ansedt. — Jag har redan anmärkt, att jag ingenting sagt om försoningsläran som ej följer af mitt omdöme om uttrycket: tre personer i gudomen, och att jag ingalunda nekat treenigheten, utan föreställt mig Gud såsom *i treggehanda nådeverkningar* för menniskan uppenbarad. Jag tillägger för att afvända *allt* slags misstydning, att jag ej heller dermed nekat en skiljaktighet af handlingarne (actiones internæ) inom det gudomliga väsendet, i förhållande till hvarandra, men endast förklarat att denna skiljaktighet genom begreppet *tre personer* på ett mindre tjenligt sätt framställes. — Aktor medgifver ock att jag ej nekar de *afskilda handlingarne af det gudomliga väsendet,* och min bok undervisar ytterligare derom. För öfrigt anser jag för det hufvudsakliga i all christendom, att söka känna Gud i och genom Christus. Jag har gjort och gör det dagligen efter förmåga. Jag

upprepar ännu en gång: hvem vågar dömma mig för irrlärighet? — — Huru lätt skenet deraf kan uppstå, om man, såsom aktor säger, håller sig till det för lagen *åtkomliga* i orden (utan att rådfråga meningen), derpå skulle jag ur aktors egna påminnelser kunna visa ett märkligt exempel. Han anförer, jag vet ej i hvad mening, att skrifter i sednare tider i vårt land funnits, äfven åtalade och frikända, som velat på ett uteslutande sätt framställa *tron såsom tillfyllestgörande utan afseende på gerningar.* Jag känner ej dessa skrifter, vet ock ej huru de kunnat åtalas. — Det vet jag, att hvad aktor här sjelf tillägger, nämligen att *detta begrepp* om tron i allmänhet »tillintetgör alla moraliska band och allt dygdens värde ibland menniskorna», är rakt emot *orden* af det bland oss *stadgade* lärobegreppet, hvilket uttryckligen lärer: att menniskan *endast* genom tron (sola fide) rättfärdiggöres (*Apologia Confessionis Augustanæ*). Men känner man huru denna lära uppkom, nämligen i motsats mot den *förtjenst* som påfviska kyrkan lade i yttre gudaktighetsverk och öfningar, så inser man ock lärosatsens *anda,* eller att utan sinnelagets renhet ingen till utseendet än så förtjenstfull handling är Gud behaglig, — och *dömmer* ej.

Jag erkänner slutligen med tillfredsställelse de medgifvanden som blifvit gjorda: »att mina meningar, såsom syftande på en enda, lefvande, allsmäktig, rättfärdig, på en gång försonande och försonad Gud, kunna leda till tröst och uppbyggelse för den tänkande och upplyste (i min tanke äfven för den enfaldigaste); att de ej hemta sin grund från någon vacklande öfvertygelse eller några folkförledande afsigter; att den skiljaktighet, hvarför jag anklagas, kan ligga i ordformeln och yttre skenet». — Jag får blott anmärka, att dessa medgifvanden lika lätt varit gjorda från

början som nu; emedan alla de bevis, som jag till mitt försvar anfört, i Guds ord och allmänt kända renläriga läroböcker lika väl förut funnits, som de i detta ögonblick ännu der finnas. — Man hade då kunnat undvika att fästa en svårt utplånlig fläck på en offentlig lärares karakter; man hade, hvad ännu vigtigare är, kunnat undvika att, igenom en rättegång för några, ingalunda efter ett renlärigt begrepp oförklarliga ordalags skull, emot en bok, hvars hufvud-resultater äro bestämdt christliga, just väcka den fara som utan rättegången aldrig existerat, nämligen oro för de enfaldigas samveten; man hade slutligen kunnat undvika att, såsom nu aktor, i ett slutpåstående inför en domstol infalla i den olämpliga tonen af en faderlig förmaning.

Uppsala den 10 Februari 1821.

II.

SVAR PÅ EN AF L. HAMMARSKÖLD FÖRFATTAD RECENSION ÖFVER SKRIFTEN THORILD M. M. *

Hvad författaren emot recensenten har att förklara eller anmärka sammanfattar han under följande synpunkter.

1.

Rec. vill finna att allt filosoferande låter, enklare än af mig skett, hänföra sig till tvänne klasser. Den *ena* innefattande de systemer, hvilka hufvudsakligast gått ut

* Recensionen införd i *Svensk Literatur-tidning* 1821, n. 22—25; svaret i *Bihang* till samma årgång af tidningen, n. 7—10.

på forskningen efter innehållet af och yttersta grunden för alla tankens operationer, således sysselsättande hela kunskaps-förmågan: de *metafysiska* systemerna. Den andra innefattande dem, hvilka förnämligast fästat sig vid vilkoren för tänkandets möjlighet, för att säkert bestämma huru långt menniskans kunskap kan sträcka sig: de *logikaliska* systemerna. — Så som rec. uttryckt detta, blir enkelheten större än han sjelf förmodat; ty bägge klasserna sammanfalla till en enda. Författaren kan åtminstone ej skilja forskningen efter innehållet af och grunden för alla tankens operationer från forskningen efter vilkoren för sjelfva tänkandets möjlighet. Bäggedera uttrycka filosofiens *subjektiva* riktning på sig sjelf och sin egen organ; och om denna riktning, enligt den distinktion rec. tycks göra, går på hela kunskapsförmågan eller mer ensidigt på begreppet, så är detta endast en skilnad af mer eller mindre omfattning eller utveckling i samma tendens, och kan alldeles ej grundlägga någon karakteristisk skiljaktighet. Ville derföre rec. förenkla min indelning af filosofierna, men så att *alla* tillika funne sin plats, hvilket visserligen låter sig göra och af mig äfven är antydt, ehuru, liksom mycket annat, ej utfördt, så borde han från denna filosofiens subjektiva riktning urskilja den motsatta *objektiva*. De i den förra riktningen filosoferande utgå från den i medvetandet gifna mångfalden, för att söka dess enhet. De i den sednare utgå från förnufts-enheten, såsom en hos dem verkande energisk princip, för att ur den sammanfatta och konstruera det mångfaldiga. Båda riktningarne, ehuru motsatta, förutsätta hvarandra såsom *analysis* och *synthesis*, och äro i sin vexlande öfvervigt liksom pulsslagen i de filosofiska vetenskapernas allt mer sig utvecklande lif. Men båda förutsätta också ett ursprung-

ligt band emellan enheten och det mångfaldiga, eller bägges organiska fullkomliga förening i en ursprunglig åskådning (den objektiva enheten); och denna åskådning är det som filosofien söker att reproducera: en produktion, hvilken, såsom all annan verklig, ej endast beror på friheten, utan på konkurrensen af ett naturligt, omedvetet, men till medvetande och klarhet sträfvande element, i hvilket sjelfva den ursprungliga åskådningens egna kraft låter sig förnimma (nämligen såsom *kunskaps-begär* — begären äro de dunkla tankarne). Båda dessa aktioners sammanträffande öfverensstämmelse är förnimmelsen af den fullständiga enhetens harmoni. Deraf äfven den lycksaliga känsla som åtföljer sanningens uppgående i själen. Det är ej blott en förtjenst, det är ett på ett harmoniskt sätt tillfredsställdt begär, det är en stor och öm lycka. Men om enheten såsom verklig harmoni endast kan existera genom en sådan konkurrens, hvilket förutsätter endera ursprungligen *sund* eller en till sundhet *återstäld* natur, så finnes den dock *ideellt* gifven i medvetandets egen enhet. Om nu denna subjektiva enhet, som är begreppet sjelft, ej mera kan förutsätta den objektiva, som yttrar sig i känslans sundhet, återstår för den förra endast att genom en akt af frihet isolera sig och konstituera sig sjelf till det objektivas förklaringsgrund: ett försök, vid hvilket det motsatta förhållandet, eller att det objektiva äfven är det subjektivas förklaringsgrund, lika nödvändigt måste göra sig gällande och upphäfva den förra.

Här uppstår det fåfänga bemödande att *ensidigt* söka återställa en till sitt väsende *ömsesidig* enhet, som jag i min bok sökt karakterisera. Här uppstår det egentligen af mig så kallade *abstrakta tänkesättet*, hvilket rec. förvexlat med *abstraktionen* sjelf, och på denna förvexling

byggt en mängd andra missförstånd. Här uppstå också detta abstrakta tänkesätts filosofiska systemer, och af hvilka jag gifvit en kort öfversigt ifrån Des Cartes. Dessas indelning i formalistiska och materialistiska svarar ej mot den nyss angifna filosofiernas naturliga endera subjektiva eller objektiva riktning. Båda dessa slags abstrakta systemer befinna sig tvärtom på den subjektiva sidan; bådas högsta problem är att förklara subjektet sjelft eller kunskapsförmågan, och om äfven denna förklaring, såsom i materialismen, blott vinnes genom uppgifvande af subjektets sjelfverksamhet (ett bevis på de slags *upphäfvande* förklaringar som i dessa systemer blott äro möjliga): så är likväl problemet och intresset äfven här detsamma. Båda äro barn af samma abstrakta tänkesätt; ehuru materialismen döljer sin tomhet med att liksom sänka sig ned i de sinliga objekterna, och, då formalismen vill förklara dessa ur begreppen, tvärtom låter begreppen födas af sjelfva objekterna. Jag har äfven derföre på något ställe kallat den materialistiska filosofien och den derpå grundade empirismen för en *inverterad abstraktion;* och jag kan ej annat finna än att uttrycket är träffande. Liksom de formalistiska och materialistiska systemerna under denna station föreställa filosofiens subjektiva riktning, så framställa deremot de af mig så kallade *öfvergångs-systemerna* den objektiva. Öfvergångs-systemer har jag kallat dem, emedan de merendels uppstått i kastningen mellan den formalistiska och materialistiska synpunkten, då den medlande enheten liksom lättare förnimmes; ty man kan ej öfvergå från den ena ytterligheten till den andra »utan att först passera medelpunkten» (s. 292). Likväl taga äfven dessa systemer färg och karakter af den ståndpunkt, på hvilken abstraktionen sig för tiden befinner. Man återfinner äfven

i dem bemödandet att endera göra intelligensen till natur eller naturen till en mer och mindre utvecklad intelligens, ehuru på ett mera objektift sätt och i en djupare mening, så att det blir en *gudomlig natur* eller en *gudomlig intelligens*, i hvilken motsatsen är upptagen och som utgör principen. Den karakteristiska skilnaden är, att då de andra systemerna utgå endera från medvetandet eller från objekterna, dessa deremot lägga principen eller enheten, sedd under endera synpunkten, *bortom* bägge. Att dessa systemer kunde vara både realistiska och idealistiska, visa Spinoza och Leibnitz, hvilka jag bägge, såsom mig synes med skäl, räknat till denna klass. Om rec:s uttryck angående den sednares filosofi, att den är ett blott elementärt logiskt system, kan jag blott säga att jag finner det obegripligt, då Leibnitz's filosofi innehåller en ur en ideell synpunkt konstruerad hel verlds-åskådning, i hvilken allt väsendtligen är ande. Att denna ande försvann och ej spordes i systemets behandling af Wolf; att då till större delen blott ett logiskt skelett stod qvar: dertill var ingen annan ratio sufficiens än att hvarken Wolf eller hans efterföljare voro Leibnitz.

Jag har sagt att de formalistiska och materialistiska systemerna ha en atheistisk, öfvergångs-systemerna en pantheistisk riktning. Det förra vederlägger rec. med att bevisa mig, att Cartesius haft gudfruktiga män till efterföljare och var ingen atheist. Jag har ej sagt det om någon. Jag har tvärtom (s. 290) erkänt gudoms-begreppets närvaro både i Cartesianska och Lockeska filosofien och visat i hvad förhållanden det till dem synes mig stå (nämligen såsom *tillkommet*) — liksom jag (s. 295, not.) i allmänhet förvarat mig mot alla misstydningar, genom det uttryckliga erkännande att all allvarlig filosofi, till hvad

resultater den ock fört, dock alltid till sitt motiv varit *religiös* — Men jag har sagt att de af Des Cartes och Locke öppnade åsigter, *konseqvent utvecklade*, ledde i den Fransyska materialismen till en lära som hos många ej ens skydde benämningen af atheism, och i Fichtes system förvandlade Gud till en abstrakt moralisk verldsordning. — Nu till pantheismen; om hvilken rec. påstår, att det ej kan finnas en särskild *realistisk* och en särskild *idealistisk*. Redan sjelfva benämningen förmenar han gifver det tillkänna: »om man icke antager sitt *Ett och Allt* på en gång såsom orsakande grund, ämne och modus fiendi till både natur och intelligens, så kan man aldrig tala om pantheism, åtminstone icke så länge man vill tala rätt». Hvad synes då rec. om den redan anmärkta omständigheten, att detta Ett och Allt både kan och har blifvit betraktadt och konstrueradt så ur den ena som den andra synpunkten? Rec. torde derom vilja höra ett yttrande af en oändligt större filosof än en husbehofs-filosof såsom jag. — »Es wäre ein Irrthum zu meynen, dass der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet sey — — Denn ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder eben so viele einzelne Wissen, die in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus als solchen ganz einerley. Er ist in dem ersten Fall *realistisch*, in dem andern *idealistisch*, der Grundbegriff aber bleibt derselbe». (Schelling, *Ueber das Wesen der menschlichen Freyheit*. Uppsala-edit. T. 11, p. 83). Jag hänvisar till de på samma ställe förekommande förklaringar. — För öfrigt har det aldrig varit min tanke att förklara alla de så kallade öfvergångs-systemerna för rent pantheistiska. Jag har blott talat om deras *allmänna* riktning, om de yttersta följder hvartill de konseqvent ut-

förda skulle leda. — Hvad jag snarast vill medge rec. är att omdömet om det Schellingska systemet kan så vida vara felaktigt, att det på hela detta ännu ofulländade system användt hvad visserligen på en viss station af detsamma är oundgängligt, att det nämligen förer till en pantheistisk åsigt. Denna *upphäfves* först genom läran om en *personlig Gud* och den dermed förenade om ett menniskans *personliga fortfarande* efter döden, och jag har äfven anmärkt (s. 295) att Schellings sednare skrifter utgöra en öfvergång till denna lära. Jag säger att jag likväl funnit denna öfvergång *mera antydd än verkligen skedd.* För att göra tydligt hvad jag härmed menar, vill jag ur de arbeten som jag här hade i sigte, nämligen Schellings traktat om menskliga friheten och skriften mot Jacobi, anföra tvänne hans egna yttranden. »Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus (säger han om sig sjelf: *Ueber das Wesen der menschlichen Freyheit*, p. 80) war die ausgesprochene Absicht seiner Bestrebungen. Der Spinozische Grundbegriff, durch das Prinzip des Idealismus vergeistigt (und in einem wesentlichen Punkt verändert — hvarom jemför ibid. p. 90), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten *Einheit* des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als blosse Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freyheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunft-system fähig werde». — Resultatet af detta förnufts-system måste väl då bestämmas

mas genom beskaffenheten af förnuftets eget rena omedelbara vetande. I afseende på detta anföre vi ur skriften mot Jacobi (Upsala-ed. T. 11, p. 254) följande ställe: »Herr Jacobi statuirt ein unbedingtes Wissen Gottes, — wahrscheinlich eines *persönlichen* — das unmittelbar aus der Vernunft entspringt. Hierin kann ich ihm nicht beystimmen, und indem er mir sozusagen Recht gibt, behauptet er weit mehr als ich je verlangt. Das reine, unmittelbare Wissen der Vernunft kann nur ein Wissen vermöge ihres absoluten Gesetzes seyn, ein Erkennen des *Widerspruchs*, oder der *absoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen*, als des Höchsten. Dieses Erkennen ist zwar in so fern auch ein Erkennen Gottes, in wiefern das Wesen jener absoluten Identität implicite schon Gott, oder, genauer zu reden, *dasselbe Wesen* ist, *welches* sich zum persönlichen Gott verklärt. Aber ein Wissen oder Erkennen des persönlichen Gottes kann es doch nicht heissen». — Och vidare: »Ein unmittelbares Wissen von einem persönlichen Gott kann auch nur ein persönliches Wissen seyn, beruhend wie jedes der Art auf Umgang, wirklicher Erfahrung. Aber dieses gehört nicht in die Philosophie, ist, wie gesagt, nicht Sache der Vernunft». — Detta för den ytterligare gången af Schellings filosofi högst märkvärdiga ställe är fullkomligen bestämdt. Hvad som åter förorsakar *tvetydighet* är att Schelling på andra ställen yttrar sig såsom vore denna kunskap om en personlig Gud blott en vetenskaplig konstruktion, som till sin visshet då ej skulle behöfva annan bekräftelse, utan vore någonting som förnuftet på egen hand kunde åstadkomma. Så säger han genast efter det anförda: »Aber eben dieses Daseyn Gottes als persönlichen Wesens ist Gegenstand — recht eigent-

lich der *Wissenschaft*». — Detta kunde likväl äfven möjligen ha en mening som öfverensstämde med mitt tänkesätt och med det föregående, om principen för denna vetenskap sjelf antogs för att vara gudomlig; emedan Gud blott kan erkännas *uti* och *genom* sig sjelf — mensklig vetenskap eröfrar honom ej. — Med det förut anförda yttrandet instämmer jag *så vida* fullkomligt, att enligt min öfvertygelse kunskapen om en personlig Gud ej kan ur förnuftet sjelft hemtas, att den är en högre *erfarenhetskunskap* — således här nödvändigt en kunskap genom *uppenbarelsen* — ehuru vilkoren för denna erfarenhet, för det innerliga fattandet af denna uppenbarelse, måste, såsom för all annan erfarenhet, ligga inom sjelfva förnuftet. Vilkoren innefattas i ett renadt sinne; till hvars ödmjukhet äfven det erkännande hör, att Gud ger måttet för menskliga tankar, men att menskliga tankar ej äro hans mått.

2.

Jag har i allmänhet besvarat hvad rec. haft att invända mot min åsigt af andras läror. Jag kommer till hans pröfning af mina egna meningar; och några anmärkningar torde göra tillfyllest att visa, hvilkendera det är som misshandlat logiken, jag eller han. — Han finner genast en sig sjelf upphäfvande motsägelse i hvad han kallar »min första och hufvudsakliga hypothes», *att filosofien endast såsom religion kan vara verklig*. — Jag utvecklar, enligt boken, först mellanlederna i denna sats innan jag upptager inkastet. — Jag har i filosofien urskilt en subjektiv och en objektiv riktning. Af båda uttrycker den subjektiva egentligast filosofiens väsende; emedan hon omedelbarast har att göra med förnuftet sjelft, med sin egen organ, och emedan hvarje synthetisk bygnad, vid

ännu ofulländad analysis, blott nödgar att återgå till den sednare, eller till ny undersökning af sjelfva det vetande subjektets beskaffenhet (jfr s. 292). Filosofiens egentligaste föremål har jag derföre sagt är kännedomen och med detsamma renandet af sjelfva kunskapernas organ, i hvilket afseende jag kallat henne en rent subjektiv vetenskap, *kunskapslära* — eller *förberedelse* till verklig kunskap. Har hon nu härutinnan gjort sig sjelf tillfyllest, så inträder den objektiva riktningen, i hennes användande på den fysiska och moraliska verlden och bägges upphof, Gud. Jag har förklarat detta såsom en fortgående *objektivering* af filosofien sjelf. — »Objektiv blir filosofien först i och genom de öfriga vetenskaperna, hvilka hon alla genomgår, hvarigenom hon äfven allt mer realiserar sig i sina objekter, och med detsamma allt mera fullständigt blir objekt för sig sjelf» (s. 299). — Den filosofiska processen är här i hvarje särskildt fall hvad den är i allmänhet — en reproduktion af en ursprunglig förbindelse mellan enheten och det mångfaldiga, hvilken, såsom vi redan anmärkt, ej går för sig utan konkurrensen af ett af reflexionens frihet ej beroende, objektift elements verksamhet. Det är öfverallt »denna dubbla, motsatta aktion i all tankegång (som s. 246 not. beskrifves), ur hvars slutligen förmedlade öfverensstämmelse ljuset uppgår»; denna »ej blott subjektiva, utan äfven objektiva ideernas verksamhet, i hvilken (sednare) de ännu ej erkännas såsom sådana, utan såsom lust, anlag, böjelse sträfva ur dunkelheten till medvetande och klarhet». — Det högsta objektet är Gud, och här måste äfven i sin högsta mening samma förhållande ega rum, nämligen att all *reell* kunskap förutsätter en ej blott passiv utan aktiv konkurrens af sjelfva objektet. Gud, objektiv, kan ej vara annat än den sig sjelf *uppenbarande*

Guden. Han är sjelf källan af det subjektiva och objektiva (det ideella och reella), »sitt eget både *principium essendi* och *cognoscendi*» (s. 301). Här gäller den af mig åberopade sanning: man *fattar* honom ej, om ej af honom *fattad;* — ej utan en i själen föregående gudomlig transmutation; — ej utan att vetandet här sig fullkomligt i sitt eget objekt förlorar (hvilken fullkomliga motsvarighet och harmoni emellan det subjektiva och objektiva först är vetandets egen fullkomlighet). Här är den punkt der kunskapen sjelf blott existerar »såsom det klara gudomliga sinnet, såsom den gudomliga kärleken sjelf i menniskan; eller *den verkligblifna filosofien är i och med detsamma religion*» (s. 303).

Sådan är denna sats, mer fullständigt förklarad. Låtom oss nu höra på recensenten! — Att jag kallat filosofien en *förberedelse* till *verklig kunskap*, är för honom genast en rak motsägelse. Han upptäcker nämligen att äfven en *förberedelse* till verklig kunskap sjelf måste vara verklig, och att, då jag tillika talar om en t. ex. genom religion först *verkligblifven* filosofi, jag således på en gång förklarar filosofien för *verklig* och *icke verklig;* hvarvid jag erinras om principium contradictionis. — Argumentet är slående; men har något tycke af Rasmus Montanus hos Holberg. Jag kan blott i anledning deraf lyckönska både mathematik och filosofi till den upptäckt, att en *negativ term* är detsamma som *noll*, en *negativ* kraft detsamma som *ingen* kraft; emedan man annars skulle antaga saker som på en gång vore verkliga och icke verkliga. — Men i hvad mening *verklig* kunskap kan motsättas filosofien såsom förberedelse, är tydligt uttryckt i min skrift redan då (s. 240) filosofien kallas kunskapens *negativa* sida; förmodligen ej i den mening att filosofien är endast negation (är noll),

men att hon är negativ *i förhållande till* det positiva och objektiva; hvilket väl ej hindrar att hon, i och för sig sjelf betraktad, kan vara sin egen position, liksom uttrycket att hon är den rent subjektiva vetenskapen ej innebär att hon saknar objekt och med detsamma sjelf vore omöjlig, utan att hon är vetenskapen om subjektet sjelft poneradt såsom sitt *eget objekt.* Men — invändes nu — såsom religion verkligblifven har ju filosofien upphört att vara blott förberedelse, och, om hon egentligen ej är annat, verkligen blifvit sig sjelf med detsamma hon upphört att vara sig sjelf? — Det må till en början tillåtas mig att på frågan svara med andra frågor. Det är således helt otillåtligt att hädanefter tala om en till verklighet öfvergången tanke, ett verkligblifvet, i sinnelag och handling lefvande tänkesätt? — Det vill ju säga, att denna tanke, detta tänkesätt som blifvit verkligt, förut existerat såsom icke verkligt? Och om man skulle säga att tanken sjelf såsom fri handling, och således producerande sig sjelf, vore det medlande begreppet emellan dessa motsatser, så är en sådan fri handling, hvilken, såsom sin egen orsak, egentligen *är innan den är,* först det rätt absurda — allt enligt *principium contradictionis.*

Om det falska bruk som rec. här gjort af denna princip kan han underrätta sig i Kant's *Kritik der reinen Vernunft,* 5:te uppl. p. 191 (Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urtheile). Kant uttrycker principen så: intet subjekt tillkommer ett predikat, som motsäger detsamma. — En annan bekant formel af samma princip, nämligen enting kan ej på samma gång vara och icke vara, ogillar han, emedan »der Satz durch die Bedingung der Zeit afficirt ist. Ein Ding=A, welches etwas=B ist, kann nicht zu gleicher Zeit *non* B seyn; aber

es kann gar wohl beides (*B* so wohl, als *non B*) nach einander seyn. — Der Missverstand kommt bloss daher: dass man ein Prädicat eines Dinges zuvörderst von dem Begriff desselben absondert, und nachher sein Gegentheil mit diesem Prädicate verknüpft, welches niemals einen Widerspruch mit dem Subjecte, sondern nur mit dessen Prädicate, welches mit jenem synthetisch verbunden worden, abgiebt, und zwar nur dann, wenn das erste und zweyte Prädicat zu gleicher Zeit gesetzt werden». Det är detta missförstånd hvarpå rec. bygger sitt argument. Om jag t. ex. säger: en tanke är först genom handling verkligblifven, och nu med hela detta subjekt *en verkligblifven tanke* jemför predikatet *icke-verklig;* så är det egentligen det förra predikatet *verkligblifven* som derigenom upphäfves, ej sjelfva subjektet *tanke,* hvars blotta position ju visar att den förut haft en verklighet, fast i en *annan* och motsatt mening, nämligen *ideell.* Allt *blifvande* i tiden är på detta sätt ett oupphörligt upphäfvande af den satsen: ingenting kan på en gång vara och icke vara; och så må väl ock rec. tillåta att filosofien, om hon från att vara ideell tillika *blir* reell, må upphäfva densamma. Att hon derigenom skulle upphört att vara sig sjelf, eller att vara ideell, följer ej för det hon nu är båda delarne. Hur man först i och genom ett *annat* kan rätt vinna och vara *sig sjelf;* ja i detta afseende (enligt det bibliska uttrycket, som gäller om allt högre lif) endast *vinna* sitt lif derigenom att man *förlorar* det — detta förvandlande, om jag så får säga, af *principium contradictionis* i ett *principium amoris* — denna egentliga *hufvudtanke* i hela min bok synes öfverallt fullkomligt ha undflytt recensenten.

Men just deraf, att filosofien nu på ett innerligt sätt är båda delarne, följer att hon *lika riktigt* kan genom båda

delarne *betecknas*, antingen såsom en i menniskan till idealitet uppgången, d. v. s. fattad uppenbarelse — hvilket jag kallat *christlig filosofi* — eller såsom en genom en gudomlig princip i känsla, sinnelag och handlingssätt realiserad öfvertygelse — *religion*. Bägge förekomma genom hela min skrift, ja redan i företalet, såsom lika gällande uttryck för det från olika sidor sedda högsta. Att jag om bägge predicerar detsamma, kan i sjelfva verket ej undfalla någon uppmärksammare läsare. Endast rec. kan alldeles ej finna det — och rebatterar oupphörligen samma argument: att en först genom religion verkligblifven filosofi endera förut måste vara ingenting, eller, om hon varit någonting, dock upphör att vara detta och upphäfver sig sjelf med detsamma hon blir religion. Man måste förundra sig öfver att han ej för ombytes skull användt samma argument på religionen, och tvärtom visat, huru *den* ej kan öfvergå till filosofi utan att upphäfva sig sjelf. Han gör verkligen någon anstalt dertill då han förmäler, att filosofi och religion äro motsatser, emedan den ena har sin grund i begreppet och den andra i känslan, hvarföre det måste blifva en ren omöjlighet att den ena kan undantränga och träda i stället för den andra (kanske ej heller den ena *öfvergå* i den andra, då likväl hela det intellektuella lifvets rörelse består i att förvandla känslor i begrepp och tvärtom?), men erinrar sig, sedan han ordentligen betecknat motsatsens poler genom A och B, att det lär finnas någonting som kallas indifferens-punkt emellan poler. Ja han erinrar sig till och med att *vår tänkare* (d. v. s. jag) *för ett ögonblick erinrat sig detsamma*, då jag sagt (s. 304) att »uppenbarelsen såsom förnuftets uppfyllelse, förnuftet såsom uppenbarelsens förklaring, är religion — all kunskaps på en gång ljus och hjerta». —

Hvilket dock ej räknas denna tänkare på minsta sätt till godo; emedan han här, såsom på flera ställen, företrädesvis valt den första leden i anförda satsen (filosofien ligger uttryckt i den andra, eller förnuftet såsom uppenbarelsens förklaring) till betecknandet af sjelfva enheten. Att filosofien på andra ställen, i synnerhet uttryckligen i *Tillägget* och den korta framställningen af filosofiens fortgående sjelf-objektivering, förekommer *äfven* såsom uttryck af denna högsta enhet, det bryr rec. föga. Han har i allmänhet åt hela detta *Tillägg*, hvilket dock för skriftens rätta förstånd ej är ovigtigt, skänkt föga uppmärksamhet[1].

Det missförstånd jag nyss blottat återvänder på många sätt och äfven i rec:s uppfattning af hvad jag sagt om *abstraktionen;* der till absurditetens fulländning blott det påstående fattas, att jag ej blott upphäfvit all filosofi, utan allt slags *tanke:* en konseqvens som af rec:s sätt att framställa mina tankar med allt skäl skulle kunna dragas. Han anför af mig följande satser: »abstraktionen i sin enklaste betydelse är den intelligensens handling, hvarigenom den urskiljer sig sjelf från allt annat och känner sig som ett *jag*» (s. 242). Vidare: »abstraktionen är i sin rena betydelse ej annat än begreppet sjelft» (s. 247). Således, tillägger rec., som jag nu vill kalla vår tänkare: »hvad som nyss var begreppets fundament och upphof är nu begreppet sjelft». — Förträffliga sätt att ge recensioner anseende af djupsinnighet! — Jag frågar, om rec. förmår undervisa mig, hvari *begreppet* kan ha sitt fundament och upp-

[1] Liksom ingen åt den medföljande tabellen, jag vet ej om af någon harm öfver det skämt (rec. synes särdeles böjd att af mig ta allt sådant illa) hvarmed boken slutas, och som lär menas med den *snöpliga afvisning*, hvarmed rec. påstår att förf. redan på förhand mött alla critici.

hof annorstädes än i *sig sjelft*, då det i sig sjelft just är medvetandets egen fria konstitutiva akt. — Om denna fråga efter begreppets *grund* möjligen skulle kunna ha en djupare mening, så har denna likväl tydligen legat utom rec:s sigte. — Ytterligare skall jag ha påstått, att denna sålunda i allmänhet karakteriserade abstraktion *ofullgången* ej kan fatta den rätta eller ömsesidiga enheten, och *fullgången* eller färdig blott kommer till det logiska noll, utarbetar sig till brist på allt innehåll och således upphäfver sig sjelf. Hvarvid rec. ömkar sig öfver dess öde, då den stackars abstraktionen sålunda i alla fall är om en hals, han må fullgöra sitt arbete eller lemna det ofulländadt, knyta sig i växten eller växa ut.

En så orimlig följd skulle hos en rec. som haft minsta aktning för sin auktors förstånd nödvändigt leda till den tanken, att man måtte misstagit sig om rätta meningen. Så förhåller det sig ock. Rec. har, såsom redan en gång är anmärkt, förvexlat sjelfva *abstraktionen* med det af mig så kallade *abstrakta tänkesättet*, om hvilket, men ej nödvändigt om den förra, de sist anförda satserna gälla. Om skilnaden mellan bägge har jag redan yttrat mig. Abstraktionen är intelligensens egen sig sjelf urskiljande handling, men som i vetenskapen reproducerar en i känslan förnummen enhet af det subjektiva och objektiva. Det abstrakta tänkesättet är abstraktionen *utan* denna känslans enhet [2], då endast den subjektiva och formella enheten

[2] Man kunde invända, att känslan af enhet med sig sjelf och det högsta väsendet genom den från menniskan oskiljaktiga känslan af *skuld* gått förlorad, och att jag äfven karakteriserat sjelfva abstraktionen såsom ett affall från den högsta enheten. — Men denna enhet är återställbar, och så vida återställelsen är förnuftets egen fullkomlighet och helsa, så är förnuftets sig sjelft fat-

återstår, som måste sluta med att inse sin egen negativitet. Det är *denna* begreppets verksamhet, om hvilken straxt i början (s. 236) säges, att den, liksom all ur *sitt lefvande sammanhang* ryckt kraft, yttrar sig förtärande, upplösande. Den naturliga slutsatsen är då, att den ej verkar så *uti sitt lefvande sammanhang,* i sitt sunda förhållande, fastän, sedan detta är en gång förloradt, abstraktionen i fåfänga bemödanden att *ensidigt* återställa en till sin natur ömsesidig enhet måste utarbeta sig ända till ren negativitet, innan det sunda förhållandet kan återställas. Det är detta som jag kallat det abstrakta tänkesättets, den *inom sig slutna abstraktionens crisis.* — Jag har angifvit den Schellingska filosofien såsom utmärkande denna crisis eller sjelfva *vändningspunkten.* Den insigt, att med uppgifvande eller förnekande af den objektiva enheten den subjektiva upphäfver sig sjelf, är denna filosofis eget obestridliga, men *negativa* resultat. Deraf hennes polemiska kraft mot alla det föregående abstrakta tänkesättets system. Från *deras* ståndpunkt är hon oåtkomlig. Från *sin* är hon för dem säkert förstörande; ehuru öfvertygelsen att hon alldeles ej, i lika mån som hon kullkastar hvad de andra mot henne skulle vilja uppställa, sjelf förmår att ge någon tillfredsställelse, redan från henne afvändt äfven många af de bättre, och hos andra, som utgöra pluraliteten och tillsluta ögonen äfven för hennes polemiska kraft, åter tillbakakastat spekulationen i sjelfva verket *nedanom* Kant, den de likväl merendels helsa för sin mästare. Sitt *positiva* resultat har denna filosofi ännu ej gifvit, åtminstone ingalunda bestämdt. Jag för min del förebrår

---

tande begrepp (abstraktionen, medvetandet) ingalunda nödvändigt tillika en söndring från det högsta.

henne mindre att hon ej gifvit det, än att hon ej angifvit eller tillstått hvarföre hon ej kunde gifva det.

Hvad jag härmed menar kan jag ej bättre uttrycka än genom hänvisande på en af mig äfven yttrad mening, som rec. särdeles lägger mig till last, men som af allt det föregående är en följd, nämligen att med den absoluta identitets-läran filosofien förlorat sin progressiva princip på den *endast* theoretiska (subjektiva, aprioriska) sidan, — eller, såsom detta (s. 251 och följ.) förklaras, att alla filosofiens verkliga framsteg hädanefter måste taga med sig *hela* menniskan i så väl theoretisk som praktisk hänsigt, att filosofien sjelf alldeles oskiljaktigt från ögonblicket af denna crisis är lika mycket *lära* som *lefverne;* hvarigenom hon först ock fått en fullt reell, ja man kan säga fruktansvärdt reell betydelse. Detta sammanhänger med min egna åsigt af kunskapens reella organ. — Förnuftet är det hos alla menniskor gemensamma. Det är sjelft den subjektiva, formella och allmänna enheten, och hos alla derföre förmöget af en rent formell utbildning, hvilken i uppfostran meddelas hvar och en, tillika med den allmänna kunskapsgrad, hvartill tiden hunnit. Men just emedan förnuftet är det allmänna och gemensamma, så förklarar det ej *individualiteten.* En menniskas *egnaste* tankar äro ej de ur förnuftets allmänna beskaffenhet formellt utbildade, de ligga tvärtom dolda i hennes *böjelser.* Också slutar hvar och en, om han ej gör sina böjelser förnuftiga, med att lämpa sitt förnuft efter sina böjelser och efter dem uppgöra sin lefnads-filosofi. *Individualitetens* rot är i den dunkla delen af intelligensen. Den kan till sin uppkomst blott fattas såsom en ursprunglig synthetisk handling af det som sedan hos menniskan skiljer sig såsom *fritt* och *nödvändigt,* hvilken handling, emedan den faller före intelligensens

uppvaknande i tiden, också förefaller det empiriska medvetandet såsom verksam i hvad hos intelligensen är *natur*. Den är individens objektiva, reella, i begärelse-förmåga och känsla sig yttrande enhet, som står i oupphörlig vexelverkan med den subjektiva eller allmänt förnuftiga, hvilken vexelverkans beskaffenhet och mål jag sökt beskrifva: »all bildning består deri, att bringa det dunkla af denna natur till klarhet och medvetande, hvarmed det kommer inom frihetens område, så att man kan få det i sin makt; att förvandla *sed* till *rätt*, samt att tvärtom göra frihetens lagar till natur och derigenom förvandla det *rätta* till *sed*. All karakters bildning sker genom denna ut- och inbildning af det nödvändiga till frihet och af det fria till nödvändighet. Med natur begynner menniskan, fortgår med utveckling af förståndet till vilja, och slutar med en ny genom frihetens medverkan bildad natur eller inre nödvändighet, hvilken är den slutligen bestämda karakteren; hvarmed ju menas ett visst afgjordt känslo-, tanke- och handlingssätt, som i sig sjelft är lika fritt som nödvändigt. Denna sista nödvändighet är af en *högre* grad än den fysiska, i begären sig röjande. Det är en moralisk nödvändighet, som blifvit en annan natur, sjelf en gemensam alstring af viljan och natur-anlaget» (s. 257). Hvarföre jag äfven sagt att det verkliga, ej blott subjektiva utan objektiva begreppet om *handling* är alstring eller *produktion* (s. 258). — Äfven vetenskapen är, såsom vi redan sagt, en reproduktion af en ursprunglig enhet, ej möjlig utan det objektivas egen konkurrens i *begär* och *böjelse*. Den *fullständiga* föreställningsförmågan är derföre ej det rent formella begreppet, det är begreppet *förenadt med lust eller olust* (s. 252), begreppet färgadt af individualiteten i och genom känslan. Sanningen finnes ej i

föreställningsförmågan utan sanningens egen *affekt* (Plato kallar den *beundran*), emedan sanningen tillika är lycksalighet och lycka. Men för denna fullständiga föreställningsförmåga, för begreppet förenadt med lust eller olust finnes ej annat uttryck än *sinne*. Sinnet är det aktuella, till individualitet utbildade *förnuftet*, kunskapens reella organ. Det är ej blott, såsom förnuftet, *förmågan* af enheten (ehuru förnuftet i sin dunkla rot äfven är sinligt, hvarföre jag ock kallat sinnet det *första* och *sista* i kunskapen, s. 262), det är enheten sjelf i föreställningsförmågan, — det *sunda* förnuftet.

Men leder nu — såsom är visadt — den subjektiva enheten abstrakt utbildad blott till ett negatift resultat, så kan det *positiva* endast uppkomma genom den objektiva enhetens konkurrens, eller bägges (förnufts och böjelses) bildning till *harmoni;* hvarföre jag med rätta sagt att det *positiva* i den rening af kunskapens organ, som är filosofiens närmaste ändamål, är *begärens renande.* Detta är den sinnets rening, utan hvilken ingen verklig fattning af filosofiens högsta objekt är möjlig.

Det är denna lära som rec. blott finner full af kontradiktioner och logomachier. — Med upplösande af hans inkast i detalj behöfver jag så mycket mindre uppehålla mig, som de alla bero på samma radikala, oupphörligt återvändande missförstånd. Ett såsom sinne verkligblifvet förnuft är för honom en rak motsägelse; emedan sinne är något annat än förnuft. Deremot har han den förtjenst att i det så kallade *sens commun* ha upptäckt någonting så nytt som ett *negatift sinne*, och förebrår mig (emedan *sens commun* och *sundt förnuft* äro detsamma), att jag förklarat kunskapens högsta organ för någonting blott negatift, då den likväl borde vara positiv. — Jag frågar, om

det är möjligt att komplettare vända uppner på en författares mening? — Jag har fästat uppmärksamhet på det språkbruk som i *sens commun* kallar förnuftet sjelft *sinne.* Det öfversättes vanligen med *sundt förnuft:* en egenskap, på hvilken hvar och en gör anspråk, men som i dessa allmänna anspråk i sjelfva verket blott betyder förnuftets förmåga att kunna *bli* sundt, ej att det verkligen *är* det (s. 263). Det *verkligen* sunda förnuftet har jag förklarat för kunskapens högsta organ. Men denna sundhet förstås så litet af sig sjelf, att den (såsom s. 264 visas) blott kan vara frukten af en *fullkomlig* sinnesförändring och rening hos menniskan; hvilket åter på det nogaste instämmer med det förra resultatet, att filosofien endast såsom religion blir verklig och får en positiv karakter.

3.

Slutligen — sedan jag således undanröjt den grund, hvarpå rec:s förnämsta inkast äro hemtade — egnar det mig att öppet tillstå, det en viss tvetydighet, som kan ge anledning till missförstånd, verkligen ligger i min skrift. En sådan finnes redan i sjelfva titeln: en *filosofisk* eller *ofilosofisk* bekännelse; — i företalet, då jag säger att ett bland skriftens ändamål är att visa otillräckligheten af allt hvad man *vanligen* kallat *filosofi;* — ändtligen i skriften sjelf, då dess polemiska riktning mot det abstrakta tänkesättets filosofiska systemer, och i högsta instansen mot hvarje filosofi som förmenar att Gud annorlunda än *igenom sig sjelf* kan erkännas, lätt förekommer mången såsom en polemik mot *all* filosofi öfverhufvud. Ehuru nu hela denna tvetydighet beror på det olika begrepp som mina läsare (t. ex. rec.) och jag kunna fästa vid ordet *filosofi*, och sjelfva de nämnda uttrycken och ställena tydligen

förutsätta ett sådant olika begrepp, hvartill kommer att jag i skriften efter förmåga utvecklat hvad som är *mitt* begrepp om saken, hvarigenom tvetydigheten åter upphäfves; så är den icke dess mindre ett fel. Detta fel sammanhänger med skriftens öfriga ofullkomligheter och anomalier såsom en litterär produkt i allmänhet; hvilka jag af naturens ljus inser och vill bekänna utan att rec. sagt mig dem. Skriften är nämligen i afseende på det närmaste ändamålet, som var Thorilds karakteristik, utan tvifvel oformlig; emedan den innehåller mycket som för detta ändamål kunde vara öfverflödigt. Ämnet förde mig utom mitt egentliga ämne, och så uppstod *bekännelsen*, hvilken, på detta rum en bisak, likväl i sig sjelf måste blifva hufvudsak. Sin egenskap af hufvudsak kunde den åter i detta förhållande ej fullt göra gällande, hvaraf många olägenheter blefvo en följd, som, om den framträdt ensam, kunnat undvikas. Emellertid må man nu taga den sådan den är. Att någon läsare som öfver den har ett omdöme hellre skulle sett den ogjord än äfven på detta sätt gifven, derpå tviflar jag. Af den som fattar dess hufvudtanke befarar jag intet missförstånd, liksom han äfven lätt skall kunna fylla de luckor i bevisningen, hvilka en så stor korthet i ett sådant ämne gjort nödvändiga.

Detta fattande af sjelfva skriftens egentliga mening är hvad jag *fullkomligt* saknar hos rec. Ej under att således *han* å sin sida saknar allt sammanhang i densamma. Ja, ehuru han påstår sig ha träffat åtskilliga strödda förträffligheter i samma skrift — *glänsande ideer, fruktbringande åsigter, blixtar i natten, gullådror i gråsten* — så synes han ej ens för sig uppkastat följande dilemma: att endera dessa glänsande ideer o. s. v. (som stundom äfven skola befinnas uttalade i en poetisk form) äro rena en-

skildheter: då äro de här ej bättre än falska och förkastliga prydnader; — eller ock, om de hänvisa på hvarandra, om de sins emellan stå i något sammanhang, så lönte det väl mödan att söka tränga till den rot, hvarur de uppspirat, — till deras princip. Rec. gör sig denna möda lätt. Sjelfva principen för min spekulation skall nämligen vara den *chaotiska*, som om hvartannat föder af sig ljuset och mörkret m. m. — hvarmed jag slutligen, si diis placet, befinner mig *konstruerad* och färdig att genast intaga min plats i »*Anteckningarne till historien om det filosofiska studium i Sverige*». — Får gå! — — Sedan sålunda afgjordt blifvit att sjelfva principlösheten är min princip, återstod visserligen ej annat än att företaga ett slags inventering af de der strödda förträffligheterna, för att rädda dem ur det chaos hvari de lära simma. En sådan begynner rec. också; men som han i allmänhet blott brukar göra endera *långa* eller *korta* hastverk, och det långa haffsverket eller recensionen, i hvars kritiska retort min filosofi blifvit precipiterad till ett slags chaotisk massa, ändå upptagit för mycken tid, så återstod för nämnda inventering så liten tid, att de mesta artiklarne måste sammanslås i ett: *m. m.*, som ej så noga kan specificeras. Hvad det omförmälda *chaos* angår, så har likväl rec. ej mot mig begagnat sig af sina fördelar, då han synes ha förgätit det ställe i min bok, der jag (s. 239, 240) just använder detta uttryck på den *närvarande tiden*, och således under detsamma visserligen tyckes inbegripa mig *sjelf* såsom ett tidens barn. — Ett tillstånd af obestämdhet eller mångbestämdhet, det *andeliga chaos*, har jag sagt, inträder enär filosofien hunnit till sitt *negativa* resultat eller till sjelfva indifferens-punkten emellan de motsatta; emedan

det

det *positiva* resultatet (eller deras ömsesidiga enhet) blott kan finnas theoretiskt i samma mån som det finnes praktiskt, hvilket ej är möjligt utan èn viljans och tänkesättets verkliga rening. Då detta, ehuru den enda rätta vägen, likväl är en ganska allvarsam vändning af den filosofiska saken, så är ej heller underligt att just på denna vändningspunkt afvägar uppkomma. Jag vill i synnerhet anmärka tvänne sådana. Den *ena* uppkommer derigenom att man, då motsatsernas indifferens är en åtminstone *negativ* försoning dem emellan, begagnar sig af den obestämdhet, som denna negativitet ger, såsom en näring för fantasien, hvilken här erhåller ett oändligt spelrum att, lekande med olikheter och likheter, af *allt* göra *ett*, och af *ett* åter *allt:* ett fantastiskt spel med sken af vetenskap, som utan egentlig lifskraft roar sig med sina egna lika lätt skapade som upplösta bubblor. Det är den *falska*, erfarenheten föraktande, *natur-filosofien.* — Den *andra* afvägen är, att man med det förenämnda filosofiens *negativa* resultat förklarar förnuftets hela räkning en gång för alla afslutad, och, i stället för att medge eller inse att *förnuftet sjelft* genom religion är förmöget af en *högre,* sant positiv utbildning, anser religionen för väsendtligen förnuftslös (blott tillhörande känslan), förnuftet med detsamma för väsendtligen irreligiöst, — och i denna sålunda fattade förnuftslösa religion söker den dystra hamnen. Det är den *affekterade,* svärmande *religions-känslan* (affekterad: ty det är en onaturlig, med allt yttradt förakt för theorien likväl theoretiserad känsla). Bägge äro tidens kramp af vexlande förnufts-svärmeri och känslo-svärmeri. Det är svårt att bibehålla sig ren från någon af dessa afvägar — svårt i och för

sig sjelft, svårt äfven derigenom att för den oklare betraktaren också den rätta vägen så lätt synes infalla än med den ena än med den andra afvägen. Det *rätta* finnes uttaladt i den satsen, att all verklig *enhet* är ömsesidig, är *enighet;* att sanningen ej kan vinnas utan den rena energien af både det subjektiva och objektiva; att förnuftet såsom den subjektiva principen, ju renare dess egen verksamhet är, ju mer erkänner och söker enheten med det objektiva. Det vill i allmänhet säga, att all verklig kunskap är *erfarenhetskunskap,* och (med användande af denna sats på kunskapens högsta föremål) att ej heller *Gud utan Gud kan fattas.* Derföre är å ena sidan den *gudomliga uppenbarelsen,* af förnuftet erkänd och fattad, mig det högsta, å den andra det *renade sinnet,* utan hvilket denna fattning ej är möjlig. Det är i synnerhet vid detta sista som jag uppehållit mig. Jag har utsagt hvad som enligt min öfvertygelse är *vägen till det högsta;* emedan jag sjelf är på vägen och talar till dem som med mig äro stadde på vägen. Jag har mer utsagt detta, än *sjelfva det högsta;* emedan jag ej kan rätt utsäga detta; emedan jag ej är värdig dertill. Den värdigare skall komma, — värdigare i samma mån som han ej talar af sig sjelf, utan af honom som sjelf är ljuset och klarheten. Jag talar med blott aning af den högsta sanningen, oförmögen att framställa henne i sin fulla, enkla kraft, och räknar mig således visserligen (ehuru ej i rec:s mening) sjelf för fången i det chaos som, väckt genom förkänslan af det annalkande ljuset, väl kan försöka bildningar på egen hand, men flyende och lätt förgängliga. Jag gör anspråk på det verkligt goda blott för *afsigten;* och förklarar sig denna, från ett bättre bröst uttalad, bättre, så kan jag med så mycket san-

nare resignation underkasta mig det gudomliga öde att för det *bättre* fullkomligen glömmas, som mina författare-försök, mest utgående från mitt eget behof, mer varit en privat-angelägenhet emellan mig och mina tankar, än i sig sjelfva egnade att bli en offentlig angelägenhet.

Jag har framstält rec:s hufvudsakliga missförstånd af mitt sätt att se sjelfva kunskapsförmågan och dess förhållande till sitt högsta objekt: ett missförstånd, hvars möjlighet han sjelf med en uppriktighet, som hedrar honom, medgifvit. Fullständigheten kunde fordra att jag uppehölle mig äfven vid hans öfriga inkast. — T. ex. att jag betraktar det *rätta* och det *goda* båda såsom uttryck af den moraliska ideen, sedd under synpunkten endera af det *allmänna* eller *enskilda;* att samma idé, objektift betraktad, söndrar sig i läran om det *fullkomliga samhället* och läran om den *fullkomliga menniskan:* detta skall vara en förslöjad *dualism;* hvarvid jag ville utbe mig underrättelse, huru någon konstruktion utan dualism är möjlig, nämligen en sådan som sjelf är en ömsesidig enhet. — Vidare: Gud skall enligt rec. vara *personlig,* men åter *icke* vara det; emedan det förra vore ett otillbörligt sammansmältande af gudomlighet och menesklighet. Det som bestämdt konstituerar menskligheten, säger rec., är *medvetandet;* men detta vaknar, enligt mitt eget vidgående, med en känsla af *skuld.* Då nu en sådan känsla, det menskliga medvetandet följaktig, omöjligen hos Gud kan förutsättas, så kan man icke heller rimligen tillägga Gud någon menesklighet (personlighet! medvetande!). — På detta vis äro vi på bästa väg att få en Gud *utan medvetande.* Det enkla felet är, att rec. *blott* fattar medvetandet såsom *inskränkning;* men det är tillika sjelf-inskränkning, *sjelfbestämning.*

Hvarest nu sjelfva inskränkningen ej är annat än ren och fullkomlig sjelfbestämning, der upphör inskränkningen såsom sådan. Gud är utan gräns, så vida han allena är fullkomligen sin egen gräns och ej af något annat bestämd eller begränsad; och ej annorlunda kan man föreställa sig det gudomliga medvetandet upphöjdt öfver de skrankor som åtfölja det menskliga. — Språket: *Gud skapade menniskan efter sitt beläte*, kan, enligt rec., blott betyda att menniskan blifvit skapad efter den inom gudomen lefvande urbilden för det högsta af all organism. — Förunderligen riktigt! — Men det högsta af all organism är just *personlighet*. — Min öfvertygelse att det är blott *en enda personlig Gud*, men som på treggehanda sätt sig uppenbarat, vill rec. förlägga med anförande af ett långt, mig ej obekant ställe af Jakob Böhme. Rec. bör akta sig för citationer. Vid en sådan utomordentlig litterarisk verksamhet som hans händer det lätt att man i brådskan råkar citera någonting som bevisar rakt emot det man ville bestyrka. I det nämnda stället säger nämligen Jakob Böhme, som för öfrigt lika litet som jag nekar *treenigheten*: »*Gott ist keine Person als nur in Christo*»; — men, tillägger jag, detta är han nödvändigt *af evighet* och har (ehuru denna sannings fullkomliga uppenbarelse faller i en bestämd tidpunkt) ej först *blifvit* det, såsom andra våga att lära [3]. — Hvad *försoningen* angår säger rec. att han vet ingenting mer tröstande än att föreställa sig den såsom

[3] Hvad theologerna kalla Guds *eviga* födelse af sig sjelf måste vara öfver all tid: ett evigt varande eller en evig handling på sig sjelf. Dervid får således ej något *blifvande* tänkas; men väl eger detta *blifvande* rum uti Guds *uppenbarelse* i tiden och i stationerna af *menniskans* klarnande *begrepp* om Gud.

offer. Jag respekterar hvars och ens öfvertygelse, särdeles då den är en källa till verklig tröst. Jag vill således ej strida med rec. om hans. Jag vill blott ännu en gång uttala min egen. — Försoningen är en återstäld innerlig förbindelse emellan Gud och den fallna menniskan. Den är således visserligen en försoning både af menniskan i anseende till Gud och af Gud i anseende till menniskan. Men märk: »af Gud i *anseende* till menniskan», detta vill säga: sådan som den oomvända menniskan *måste ha förnummit* honom, nämligen såsom vredgad hämnare. Denna föreställning, ehuru *reell*, är derföre likväl *anthropopathisk* eller har sin grund i menniskans eget missförhållande till Gud. Derföre har jag sagt: »att då menniskan känner Gud *endast* såsom straffande hämnare, känner hon egentligen ej *honom* (d. v. s. ej hela hans oskiljaktiga, oföränderliga väsende, som är *kärleken* sjelf, hvilket genom Christus är för verlden uppenbaradt), utan den i henne sjelf genom synden förbittrade gudomliga principen»; emedan »genom gudomlig lag och ordning synden är sitt eget straff» (s. 302). Äfven detta följer rent af den sanningen, att Gud endast *igenom sig sjelf* kan kännas. Hur kan Gud nu kännas i och för sig sjelf genom en honom sjelf alldeles motsatt princip, genom det egenvilliga och syndfulla menskliga väsendet? *Så* kan han blott kännas såsom en förtärande eld; ehuru han sjelf intet ögonblick är annat än kärleken, som vill ingen syndares död, utan att han omvänder sig och lefver. *Subjektift*, eller i afseende på menniskan och hennes nödvändiga känslor och föreställningar, eger verkligen en *ömsesidig* försoning rum — och dermed är ju hela det tröstande af försoningen bibehållet? *Objektift* betraktadt, eller i afseende på Gud

sjelf, helst så, att *en* gudomsperson skulle offra sig för att tillfredsställa och försona en *annan*, leder detta ämne till följder, med hvilka jag åtminstone ej kan förlika mig.

Och härmed lär det förnämsta af rec:s anmärkningar vara besvaradt. Det enda som kunde återstå vore vissa uttryck, i hvilka jag, med all möjlig god vilja att ej misstyda rec:s afsigter, dock ej kunnat undgå att finna en viss *bitterhet*, som, låt vara att det äfven skett utan tydligt medvetande, i afseende på skriften synes tagit sitt parti, men genom öfverdrifvet beröm öfver enskilda ställen, och i det hela ett frikostigt bruk af orden *genialitet* och *märkvärdighet*, liksom vill nedtysta sig sjelf. — Härtill skulle lätt först och främst kunna räknas den vid håret framdragna anmärkningen om stället: »de menskliga och gudomliga tingen, enligt de gamles uttryck, eller, såsom det egnar en christen att säga, *naturens* och *nådens* riken, äro menskliga kunskapens båda stora föremål». Rec. säger sig ej förstå detta. Deri är intet ondt. Jag skall förklara det. En vän har redan muntligen gjort mig derpå uppmärksam, att i de gamles indelning *res divinæ* betydde den *fysiska*, *res humanæ* den *moraliska* verlden, och att således det förra motsvarade naturen. Jag erkänner och vet detta; men, tillägger jag, just detta förklarar tillägget: »såsom det egnar en christen att säga», ja gör detta, som rec. i synnerhet finner så *obegripligt*, alldeles nödvändigt. Karakteren af hedendomen var att se det gudomliga i *naturen* och således ordna mensklígheten *under* denna, såsom en del under det hela. Med detsamma var ock ett *nådens* rike ej ännu för menniskan i och för sig sjelft uppenbaradt; ty den naturliga menniskan är under lagen,

såsom Skriften säger. Först med christendomen uppsteg menskligheten afgjordt *uppöfver* naturen, såsom ur det gudomliga rent ursprungen, affallen, men genom verkan af det sig i menskligheten uppenbarande gudomliga åter med Gud förenad — eller *nådens rike* uppgick. Att rec. icke förstått denna min mening, detta är, såsom sagdt, väl förlåtligt. Men att han af detta *icke-förstånd* tagit sig anledning till det positiva *oförstånd* som yppar sig i den bifogade anmärkningen, att nämligen dessa ord: »såsom det egnar en christen att säga» synas bära stämpeln af *fromleri* (en sak, för hvilken rec. förmenar att den redlige Svensken ej har något ord, men som han eljest rent ut brukar kalla *hyckleri*), detta, ehuru jag tror rec:s försäkran att han alldeles ej derför misstänker mig, är något mindre förlåtligt. Här gäller den regeln, att om man ej tror något infamt om någon, så bör man ej heller tillåta sig att i någon direkt eller indirekt förbindelse till personen säga det. Men man får med denne rec. ej vara så nogräknad. Jag tar det derföre för ett af de barocka bugskott som på hans litterära bana öfverflöda, och tror uppriktigt att han dervid varit skild från all elak mening. — Jag vill ej heller söka besvara den anmärkningen, att stilen i min skrift skall vara »ojemn» och »vårdslös». Det är möjligt; ehuru jag ej behandlat den utan sorgfällighet, och alldeles ej är af den tanken att vårdslösheten är ett prosans behag, eller att man söker likna Lessing då man i alla ämnen skrifver derpå löst, och kunde göra bättre; hvilken contra-anmärkning jag önskar att rec. ville möjligast låta gå sig till sinnes. — Att min stil är »affekterad», hvilket stundom skall förekomma, deraf har jag åtminstone sjelf intet medvetande. Den skall, vidare, *här*

och der antaga en viss *air hautain*, hvilken förefallit rec. »högst vidrig». Han påstår att åtminstone de flesta läsare delat denna känsla i fråga om den »besynnerliga dedikationen, som gerna ville vara *à la Claudius*, om den rätt kunde». — Att det rena sinnet är mig det högsta i kunskapens organ, att jag sätter dess *enfald* ej blott uppöfver den råa massan af half-upplysning, utan likaledes uppöfver mig sjelf, såsom ett föremål för min ganska oförstälda kärlek och vördnad, denna i dedikationen på skämt, såsom i boken på allvar, uttryckta tanke är af mig så ofta framstäld, utgör så den egentliga grund-ideen i hela min litterariska verksamhet, att den, framträdande under hvad drägt som helst, aldrig kan förefalla mig sjelf annorlunda än såsom högst naturlig. Vill således någon stöta sig på den, vill någon, oaktadt denna tankes naturlighet hos mig, likväl med rec. finna att den, t. ex. i berörda dedikation, blott är en misslyckad imitation, affekterad till den grad att den måste väcka högst vidriga känslor, så är det någonting som jag blott kan beklaga, men ej hjelpa. Jag har ej vetat att ett uttryck af ödmjukhet är en *air hautain*. Denna måste då förmodligen ligga i sjelfva den använda formen, liksom vore det mig helt otillständigt att leka med allmänheten. Jag vet ej om det just är rec. som skall lära mig respekt för denna. Jag kan blott emot den påstådda pluraliteten af hans vittnen för dedikationens odräglighet framvisa andra, som förstått bokens syftning och anda, och i dedikationen ej funnit annat än hvad den åtminstone till sin afsigt är — ett oskyldigt skämt — i alla fall en obetydlighet. Men äfven det obetydligaste är ej obetydligt för ett så skarpt öga som recensentens. Så får jag i anledning af en liten not straxt i företalet, der

det säges att min bok är tillkommen under promenader bland Wermlands skogar och berg och således hör till den *Peripatetiska skolan*, ganska hårda lexor, såsom att denna lilla not förtjenar ett »ej mindre allmänt misshag» än dedikationen (hvilken, såsom vi höre, väckt högst vidriga känslor), och »att det ej lönar mödan vara qvick i otid och utan att man dermed säger någonting, ja utan att man ens dermed är rolig». — Det låter oerhördt allvarsamt och betänkligt. Jag är säker att de stackars par raderna, om hvilka är fråga, gerna af ren fasa dolde sig i jorden, om de kunde. Då detta ej är möjligt, emedan de en gång stå svart på hvitt, så måste väl jag svara i deras ställe. Jag säger då: att den recensent, som ej aktar för rof att med hela vigten af censorisk myndighet falla öfver någonting så litet och oskadligt, väcker emot sig grundad misstanke, att både vid bokens läsande och recenserande någon viss mensklighet honom vederfarits. Jag kommer slutligen till det som tyckes vara sjelfva corpus delicti, eller den så kallade »snöpliga afvisningen» till granskare, hvilken skall ligga dels i sjelfva den meromrörda dedikationen, der det talas om »lärde män som äro svage i trona», dels i de vid sjelfva slutet af boken förekommande orden, der den åtföljande tabellen säges blifvit bifogad, ibland annat, äfven derföre »att den kan tjena till oskyldigt nöje och löje för critici och andra, nämligen om man noga aktar sig att förstå hvad den betyder». — Detta är således också ett skämt som jag får dyrt betala; och det lär verkligen ej annat återstå än att tacka denne, ehuru oblide, magister för nådigt straff och lofva allvarsam förbättring. — Hvad sjelfva den »snöpliga afvisningen» beträffar, så är, tror jag, rec. ändtligen derutinnan

med mig ense, att en *afvisning med reson* ej är någon snöplig afvisning. Det kommer således derpå an, om, sedan han utan mitt förvållande ur mina ord utletat åt sig den sistnämnda, den närvarande behagar honom bättre.



OCKSÅ ETT ORD

ÖFVER

TIDENS RELIGIÖSA FRÅGA.

1846.

Författarens förord till Tyska upplagan.

Dessa blad, till större delen i Tyskland skrifna och föranledda af Tyska förhållanden, utgifvas derföre på Tyska språket. Ursprungligt icke bestämda för offentligheten, hafva de likväl lösryckt sig från mig. Också må deras stämma, lik så mången annan, bortklinga i tidens oro.

INLEDNING.

Efter ett och tjugu år återser jag Tyskland. Huru finner jag det icke förändradt! Jag såg det i hvila, åtminstone i skenbar hvila, under restaurations-epokens ständigt stigande inflytelse. Jag återfinner det i rörelse, i allsidig rörelse. Det är en ny industriell, en ny intellektuell, en ny religiös rörelse.

Icke som skulle förut något absolut stillastående hafva funnits. Det finnes i den historiska verlden intet sådant. Allt stillestånd blir der ett återsteg. Man har erfarit det. Det var och är just restaurations-epokens *status quo*, — beståendet på det som *icke* mer består, utan redan befinner sig i fortskridande rörelse. Det är en sådan rörelse som här nu tydligen framträdt. Resultatet är: *det finnes en offentlig mening i Tyskland*, trots de band som ännu hämma pressens frihet.

Egentligen är detta resultat ett *politiskt.* Det är stämman af ett *folk* som åter känner sig som ett helt. Tidens *religiösa* fråga — öfver hvilken äfven jag vågar säga ett ord — har så många politiska beröringspunkter, att den tillika är en *politisk* fråga af den allrastörsta vigt.

Problemet af den *nya staten* har Frankrike försökt att lösa; det har gjort det till en del, och i mer än ett afseende ofullständigt. Det inre af frågan tillika med *kyrkans* förhållande till staten har blifvit den oupplösta knuten. Napoleon försökte slutligen att sönderhugga den med svär-

det, men fåfängt; ty detta gebit ligger utom våldets råmärken. Misstager jag mig ej, *så* är *Tyskland* kalladt att lösa detta problem; och då historien visar att alla revolutioner utan religiös hållning ej efter sig lemna några varaktiga frukter, så torde väl den sociala omhvälfning, som för våra ögon föregår, än en gång liksom förr komma att afgöras i hjertat af Europa.

Den *religiösa* frågan är tillika en *politisk* och en *kyrklig* fråga. Vi måste betrakta den i bägge dessa förhållanden innan vi kunna tränga till sakens kärna.

Vår tid har länge nog varit en frågornas tid. Hon begynner blifva en tid som svarar. Af hvad hon till en del redan besvarat, derom önskade jag här anföra något, såsom jag det fattat. Utan att på minsta sätt vara en profet, kan man tala om det tillkommande som *redan är inne* och *så vida* det redan är inne. Visserligen för många, som tillstoppa ögon och öron, är äfven detta så godt som icke till, ehuru deras förbittring visar att de rätt väl känna det. De bestå derpå, att det icke *borde* vara till. I sin *utveckling* fortskrider detta tillkommande oupphörligt. Vårt föremål är blott hvad af detta tillkommande redan inträngt i det närvarande, ja sjelft redan är en *närvaro.*

TIDENS POLITISKA FRÅGA.

Denna har framkallat den Franska revolutionen. Revolutionen, sedan den till det inre hade upplöst sig uti republiken, i det yttre uti kejsaredömet, har, efter restaurationens olyckliga bemedlingsförsök, först med det närvarande Franska *borgerliga konungadömet* kommit till någon stadga.

Verlden ser här ett helt nytt politiskt väsende, icke jemförligt med något föregående, ej heller med Englands, ehuru denna jemförelse ännu alltid upprepas. I gången af bägge ländernas revolutioner finnas jemförelsepunkter nog. Resultatet är så olika som tiderna. I Frankrike har det *tredje ståndets* konungadöme, sedan det stött ifrån sig allt det oförenliga hos det gamla restaurerade konungadömet, framträdt såsom revolutionens först mognade frukt. Här hafva tredje ståndets fordringar, som voro revolutionens program, tillika vunnit sin specifika betydelse. Ty vida allmännare anspråk — man komme ihåg *menniskans rättigheter* — hade från början förbundit sig med tredje ståndets fordringar. De gåfvo revolutionen hennes första enthusiastiska karakter. Sedan hafva de trädt i bakgrunden. *Utslocknade* äro de ej; såsom en stor del af den nya till politisk makt uppvuxna borgareklassen kanske förmenar. Dessa — jag vill kalla dem *framtidens makter* — ligga tvärtom till grund för stora och öfverraskande företeelser i vår tid

Det nya i det nya borgaredömet är, att det har undanträngt de gamla stånds-begreppen, som alldeles icke mera höra till vår tid. Detta nya tredje stånd, som upplöser de gamla stånden och ofvan och nedan alltmera förstärker sin inflytelse, är den så kallade *medelklassen*. Man ser den först bilda sig såsom ett resultat af de gamla ståndens fortgående upplösning, ursprungligen omfattande alla dem som ej tillhörde något af de herrskande stånden, men likväl genom förmögenhet och uppfostran egde grundade anspråk att ej undertryckas genom dessas uteslutande rättigheter. Man ser den i denna negativa betydelse genomtränga den gamla staten, i den deraf förorsakade skakning slutligen växa till en positiv betydenhet och komma i besittning af den politiska makten. Det är slutet på medeltids-staten, den sista upplösningen af dess redan i århundraden sig sjelfva förtärande öfverlefvor.

Medeltids-staten var helt och hållet en stat af ständer och korporationer, eller har åtminstone på afstånd utseende af en sådan. Ty *enhet* i sig sjelf har denna stat aldrig haft; så att de som vilja återställa honom arbeta på en dubbelt omöjlig restauration, nämligen af något som ej blott *icke mer* kan vara till, utan ock *aldrig* existerat. Enheten i denna stat var alltid blott en *theoretisk* och *symbolisk*. I verkligheten har han såsom ett *helt* aldrig funnits. Det politiska resultat som medeltiden öfverlemnat åt den nyare tiden var öfverallt ett aggregat af särskilda, ehuru slutligen under en *yttre* stats-enhet betvungna elementer. Ty till hvarandra voro dess beståndsdelar fiendtliga, och hvar och en af dem hade sträfvat efter sjelfständigt välde. Så adeln, så presterskapet, så borgerskapet i

städernas

städernas uppblomstrande frihet, hvars rörelse ej mindre var en avtonomisk. Detta *avtonomiska* lif — och dermed sin egentliga lifsprincip — mistade *alla* ständer genom furstarnes växande territorial-höghet.

Den enda enhet, hvaraf den gamla ståndsförfattningen var mäktig, var en *aristokratisk* och med detsamma partikulier för hvarje stånd, således en *adelig*, en *presterlig*, en *borgerlig*, och derföre en öfverhufvud inom sig stridig aristokrati. Ur dessa aristokratiers strid hafva stånds-privilegierna framgått. Hvar och en som känner deras historia vet att dessa från början merendels hade blifvit konungamakten aftvungna, och tillika voro föremål för särskilda fördrag emellan konungen och ståndet, hvarvid privilegiernas öfverensstämmelse med statens bästa och det allmännas rätt ingalunda togs i betraktande. Det var ett förhållande af makt till makt, hvilket förändrade sig efter maktens olika utdelning. Emellertid hänvisade redan detta behof af ett *kungligt privilegium* på en känsla af beroende hos ständerna, likasom ock utdelandet af privilegium var en *majestäts-rätt*. Denna majestäts-rätt råkade väl ofta med sig sjelf i motsägelse, då den försäkrade åt ett stånd rättigheter som för ett annat voro alltför skadliga; hvilket man derföre då fara var för handen sökte att afhjelpa genom motprivilegier. Men i allt detta visade sig dock en aning, en fordran af en högre *stats-enhet*. Denna är det som framträdt hos *konungarne*. Det är med *dess* rätt som de hafva grundat sin makt. Hvarje framsteg af deras makt har varit ett försvagande af ståndsmakten; tills ändtligen före den stora omhvälfningen, som i våra dagar kastat stats-sammanhanget *inåt*, ständernas förra makt redan hade blifvit en antiqvitet.

Undantag finnas; men mer skenbara än verkliga, ehuru sins emellan olika. Betraktom blott *Tyskland — England — Sverige!*

I Tyskland, hvarest illusionen af den gamla kejsaremakten hindrat utbildningen af en egen konungamakt, och spänningen mellan påfve och kejsare blef hufvudorsaken till Tyska rikets politiska söndersplittring, banade sig furstemakten väg på ett annat sätt, under ständernas egen mantel. Man har här fått se de *suveräna ständerna*, men representerade af *riksfurstar*, som, sedan de tillskansat sig ständernas förra makt, slutligen nyttjat denna ställning att göra sig sjelfva oafhängiga af rikets öfverhufvud.

I England har den verldsliga och andeliga aristokratien gent emot Norrmanna-konungarne tidigt lärt att känna sina gemensamma intressen. För att vara så mycket säkrare på dessa ofvanifrån, sökte de ock för dem en stödjepunkt nedifrån. Man kan säga: det Engelska *öfverhuset* har sjelf tillbyggt sitt demokratiska underlag i *underhuset*, hvilket, så länge det förblef under aristokratiens herravälde, gjorde detta hus emellan kronan och folket så starkt, att det, med tillhjelp af några konstitutionella fiktioner, i sjelfva verket regerade. Huru detta förhållande i den sista tiden ändrat sig, är bekant.

I Sverige har ej författningens ursprungligt demokratiska underlag först blifvit tillintetgjordt för att sedan af aristokratien tillbyggas. Det är och blef den grund, hvarur författningen uppväxte. De Svenska ständerna hafva alla sitt ursprung i den gamla, ännu i Svenska bondeståndet outplånade *odalfriheten*. Äfven medeltids-aristokratien har i Sverige aldrig fullkomligt kunnat undertrycka folkelementet. Detta framkallade tvärtom ett fosterländskt parti emot den af aristokratiska intressen understödda uni-

onen af de tre nordiska rikena. Ur banden af denna union, hvaraf folken då blott lärde känna den vedervärdiga sidan, bröt sig slutligen Sverige löst med en nyburen fosterlands-känsla; och på det då åter stiftade förbundet af Svensk folkmakt och Svensk konungamakt har den Svenska staten sig grundat. Eröfrings-perioden upphöjde först adelns makt; men derpå blef denna, då inre missförhållanden hotade rikets bestånd och friheten, åter slagen till marken. Den af Carl den elfte, med ofrälse ståndens och den yngre adelns tillhjelp, införda suveräniteten blef af Carl den tolftes krigiska öfvermod så missbrukadt, att med hans fall både konungamakten och Sveriges öfvermakt i Norden störtade tillsammans. Men att de *Svenska riksstånden* ur dessa ruiner, under en namnkonung, sjelfva regerande kunde framträda, derför hade den gamla och den nya aristokrati, hvilkas seger detta var, den tradition att tacka, att *Svenska folket* i dessa ständer var fullständigt representeradt genom närvaron af bondeståndet, ehuru detta var beröfvadt allt politiskt inflytande. Då den gamla aristokratien icke kunde återställas, gick den verkliga makten på riksdagarne till den adeliga demokratien på riddarhuset, tillika hufvudsätet för denna tidens partier. Partierna måste slutligen vika för en återställd konungamakt; och först sedan äfven denna förlorat sig sjelf i enväldets förblindelse, inrädde den genom konungamakt, ståndsmakt, medelklassens och folkets stigande inflytelse tempererade författning som sedan 1809 är Sveriges. Af Svenska representationen har den delen, som närmast från folket utgår, i den sista tiden ögonskenligen vunnit en allt större betydelse. Den skall fortfara på samma bana, för att slutligen till sig draga och med sig förena representationens öfriga delar.

Konungarne hafva utfört ett stort arbete i Europas historia[1]. Detta arbete låter sig så karakteriseras, att, liksom medeltidens ståndsbildning hade brutit både friheten och slafveriet i den gamla hedniska familjen, så har i nyare historien all ståndsmakt blifvit underkufvad af konungamakten. Det är såsom stats-enhetens representanter som konungarne hafva utfört detta arbete. De begynte nödvändigt med en protest emot det förmenta gudomliga privilegium, hvarigenom kyrkan, sjelf det första ståndet, i motsats mot det verldsliga samhället, ville beherrska detta. Det är statens sjelfständighets-förklaring som vi här höra. Denna förklaring har först blifvit afgifven af konungarne. Det är för detta ändamål som i medeltidens sista period så många nya maktens medel stodo dem till buds. De nya soldat-skarorna, den nya lärdomen, det nya civil-ståndet, det i kyrkan först uppdyrkade, sedan i städerna ytterligare utbildade förvaltnings- och skatteväsendet: allt detta kom dem till mötes, allt detta erbjöd sig till deras tjenst. I lagskipningen stälde de sig mellan och öfver de särskilda korporationerna. De allt större krigen gjorde dem till herrar öfver skatterna. Efter reformationskrigen var deras makt ej mindre i den katholska än i den protestantiska verlden fullt befästad. Att konungarne representerade statens suveränitet, förde dem till öfvermakt, ja till envälde. Här var en högre princip än stånds- och korporations-principen. Det är konungarne som hafva *brutit* den sistnämnda. — Huru skulle de hädanefter kunna stödja sig på densamma? — Sedan trehundrade år hafva de oupphörligt undergräft och ändtligen tillintetgjort stän-

[1] Jemför min skrift: *Om vår tids inre samhälls-förhållanden*, första föreläsningen.

dernas gamla avtonomi. Den omhvälfning som våra dagar bevittnat är egentligen deras eget verk.

De kände ej igen det; så mycket mindre som de ej ställt sig sjelfva i midten af staten, dit de höra, utan på kanten af densamma, nämligen på den sidan hvarest de af dem adopterade och privilegierade högre stånden sig befunno, hvilka sedan skulle beropa sig på egna företrädes-rättigheter, såsom vore de thronens. Men derutinnan är konungamakten mest hög och mest oemotståndlig, att hon beskyddar *allas* rätt. Hon har måst böta derför att blott hafva brutit stånds- och korporationsmakten så vida som den befanns obeqväm för thronen, men att deremot hafva lemnat fältet öppet för privilegiers missbruk till folkets undertryckelse. Deraf skedde att stats-enheten, hvars egentliga uttryck likheten inför lagen alltid är, slog om för att tända sig hos folket med fordran af allmän rätt emot thronen och till trots af thronen. Detta omslag var revolutionen. Den blef i Frankrike en kamp emellan stridigheterna af folkväldet och enväldet eller åtminstone af detta sistnämndas följder; tills enväldet i en ny krigisk gestalt ur folkväldet åter föddes, dödade sin moder och strödde sina barns ben öfver Europas slagfält.

Napoleon föll. Restaurationen med sin bemedling emellan det gamla och det nya inträdde. Den har i mer än ett afseende blifvit anklagad för inkonseqvens. Vänner af det gamla, vänner af det nya hafva instämt uti denna anklagelse, ehuruväl utur särskilda synpunkter. Formellt hafva bägge, efter mitt förmenande, haft rätt i denna anklagelse. I sjelfva verket hafva *de* bägge ock varit konseqventa, då de slutligen ej bragt annat i dagen än oförenligheten af sina åsigter. Skenbart modifierad efter Englands abstrakt uppfattade föredöme, tågade den gamla

monarkien i Frankrike åter in. I chartan erkände hon *tiers état* såsom delaktig i den politiska makten, men tillika underordnad de på helt andra principer grundade högre ständerna, adel och presterskap; hvilket stridde rakt emot det tredje ståndets nya betydelse. Härmed sammanhängde att denna monarki i sig sjelf sammanbundit bägge de högre ståndens egentliga principer. Hon tog nämligen för sig sjelf i anspråk en *legitimitet* i form af en oantastbar, med gudomlig sanktion insatt arfsföljd af högsta makten.

Dermed blef proklamerad liksom en egendomsrätt af några familjer att beherrska folken; i sig sjelf ej mindre orimlig, än i sina följder löjlig. Ty denna legitimitet räknade åren af sitt välde, liksom hade en händelse sådan som revolutionen, liksom hade en hjelte sådan som Napoleon aldrig varit till. Tillika visade sig snart att denna monarki handlade emot alla läror af sin egen historia, då hon ville åter till heders upphjelpa de högre ståndens avtonomi. Hon stälde dermed dörren vidöppen för hårdnackade, ohjelpligt förblindade fördomar, öfverlemnade sig åt emigrationens alla retade och hatfulla passioner, tillät sig af dem hänföras, vågade slutligen en statskupp, och sönderslogs under Juli-revolutionens trenne dagar.

Det är ur denna revolution som det nya borgaredömets makt utvecklat sig och, ej utan strid med det åter i rörelse satta folket, slutligen kommit till stadga. Dermed har det ock skilt sig från folket, med hvilket det från början hade gemensam sak. Det tog med sig ur restaurations-tiden en census såsom politiskt skiljemärke, ehuru kejsaredömet hade förkastat detta; och ehuruväl denna census efter Juli-revolutionen nedsattes, stod den likväl nu en gång fast såsom gräns emellan de politiskt berättigade och de politiskt oberättigade. Och *detta* har

först dem emellan framkallat en *opposition*, ej anad den tid de *gemensamt* stridde emot de privilegierade. Den nya medelklassens egenhet består just deri att den *uppåt* synes obestämd, så att hon alltmer förmår i sig upptaga de högre klassernas intressen, hvilka småningom äfven rätta sig efter tidens förändrade fordringar, under det denna gräns *nedåt* bestämmer sig allt skarpare och blir uteslutande emot massan af folket. Denna gräns har blifvit *förmögenheten och ett visst belopp af förmögenheten såsom vilkor för allt slags utöfning af politiska rättigheter.*

Hvad vi i sjelfva verket hafva upplefvat är ett förmögenhetens oinskränktare välde än verlden någonsin hittills sett; och detta välde är tillika den *rörliga* egendomens öfvervälde öfver den *fasta*. Det är första gången som egendomen ställer sig främst i samhället, nämligen såsom blott privat-egendom; ty fordom berodde den på allmännare personliga förhållanden. Så hos adeln: hvilken på sin tid derföre har njutit företrädesrätten af ett genom lagarne gynnadt sammanhållande af en större förmögenhet, att han förde samhällets vapen. Så hos kyrkan: hvars egendom, såsom ett det andeliga ståndet anförtrodt fideikommiss, på samma gång var helgad åt gudstjensten och de fattiga. Den rena privat-egendomens makt har med det tredje ståndet inträdt i verlden, och har derigenom vunnit sina nya rättigheter, att den genom vetenskapens framsteg blifvit genomträngd af intelligensens kraft, och dermed på en gång blifvit ett resultat af bildning och ett medel till bildning.

Det är den nya medelklassen, i hvilken detta förmögenhetens och intelligensens förbund kommit till full verklighet. I de med tidens fordringar mest framskridna stater har denna klass också redan till största delen kom-

mit i besittning af sina rättigheter, och hon söker alltmer försäkra sig dem för en framtid.

Öfverallt, hvarest dess inflytelse befästat sig, har medelklassen upphört att verka för det politiska *rörelsepartiet*. Grundad på förmögenhetens nya makt, gör hon en viss grad af förmögenhet till ett oeftergifligt vilkor för hvarje direkt eller indirekt utöfning af politiska rättigheter. Der denna gräns en gång blifvit gifven bevakar hon den med så mycket mer misstroende, ju mer förmögenhetens nya rörlighet gjort all besittning osäker. I denna mening har majoriteten af representanterna i alla konstitutionella stater blifvit afgjordt *konservativ*. Den har i detta hänseende blifvit alltmer betänklig i fråga om ytterligare politiska förändringar; den har tillika blifvit tålsammare emot det äldre samhällets försvagade makter. Men i grunden skilja sig de nya förhållanden, hvilka medelklassen har infört, redan så vidt från det ackommodations-system i de konstitutionella theorierna som restaurationen hade adopterat, att det synes mer än tvifvelaktigt att det emellan den *nya* och den *gamla* konservatismen slutna förbundet på längden skulle kunna hålla sig [1].

Juli-revolutionen i Frankrike t. ex. har brutit stafven öfver pärs-kammarens *ärftlighet*. Att pärs-kammaren *sjelf* dermed fått sin dom, synes man likväl icke vilja erkänna. Dock förhåller det sig utan allt tvifvel så, och svårigheten, ja omöjligheten att på en *annan* grund konstruera en *pärs-kammare* som blefve mer än en illusion, är

[1] Dessa ord ur den ofvan anförda skriften uttalades redan våren 1844. Söndringen emellan den nya och den gamla konservatismen har sedan i England med Peel's sista ministèr redan kommit till utbrott. *Det* är ett *affall* som det torde löna mödan att eftertänka.

ögonskenlig. *Två* eller *flera* kammare skulle, med privilegie-systemets fall, i sjelfva verket blott blifva ett slags arbetssätt som kunde förliknas med *utskottens* verksamhet i en enda kammare. Föreställe man sig derföre icke att det *förmedlande* moment emellan monarki och demokrati, hvilket man, efter Englands urbild, sökte i en pärs-kammare, skulle ur staten hafva försvunnit; tvärtom, det har i densamma inträdt på vida kraftigare och allmännare sätt, behöfver ej väggar och kammare att urskiljas, utan bär sin betydelse för en dag. Detta förmedlande moment är *medelklassen* sjelf i sin nya *konservativa* betydelse och makt. Blicke man omkring sig i de representativa staterna! Öfverallt, hvarest det representativa systemet endera egt gammal eller förvärfvat ny fasthet, koncentrerar sig representationens politiska lif i den *andra* kammaren — såsom i England i *underhuset;* och öfverallt har majoriteten af denna representation blifvit *konservativ.* Det är öfverhufvud icke mera fråga om *två* partier, ministèr och opposition, i och genom hvilka den fordna aristokratien täflade om de högsta platser i förvaltningen. Det gifves ett *tredje,* icke blott parti, utan en verklig statsmakt, som har ställt sig i *centrum* emellan den högra sidans ultraism och den venstras radikalism, har blifvit ett uttryck af medelklassens konservativa majoritet, och bildar nu den medelpunkt, på hvilken hvarje regering vid fredens och ordningens upprätthållelse med tillförsigt kan stödja sig. Och denna medelklassens konservativa majoritet *växer* med hvarje dag.

Derigenom har ock förhållandet af hvar och en *minister-förvaltning* till krona och representation väsendtligen förändrat sig. En ministèr var blott så länge en verklig mellanmakt som den gamla aristokratien var en sådan. Hon är ej

mer detta; och derigenom sjunker ock hvarje ministeriell mellanmakt allt mer till skuggspelet af en blott aristokratisk fiktion. Deremot träder *konungamakten* sjelf i ett omedelbarare förhållande till *representationen*, och i synnerhet till de stora medelklassens öfvervägande intressen, genom hvilka en regering nu känner sig stark. Också kan man icke neka att denna ställning — om den ock har sina faror — likväl i sjelfva verket är vida mera *konungslig* än en blott af högsta maktens glans omgifven thron, hvars innehafvare måste lemna maktens verkliga utöfning åt andra händer.

Betraktar man denna nya samhällsbygnad, så visar allt att den ännu har mycket ogjordt och derföre kan göra räkning på en framtid. Märkbar är den öfverallt, till och med der hvarest den ännu ej njuter rätt och stämma. Öfverallt, hvarest ännu en representation felar, är det *hon* hufvudsakligen som fordrar en sådan. Öfverallt, hvarest en sådan redan förefinnes, har *hon* vetat att inom densamma förvärfva ett försäkradt inflytande och söker med sig assimilera det hela. I Frankrike herrskar hon sedan Julirevolutionen. I England är hon sedan reformbillen en erkänd makt. *Hennes* vigt är det som i Europa bibehåller *freden*. Ty alla hennes intressen äro fredliga. Hon känner i kriget sin fiende; och i alla på krig grundade stater har hon ock minst kunnat förskaffa sig ingång.

Likväl befinner hon sig i ett svårt läge. I kriget fruktar hon sin yttre, i freden uppföder hon sin inre fiende. Ty kapitalets alltmer befästade suveränitet öfver arbetaren kastar denne allt djupare in i hopen af de förfärligt tillväxande proletärerna. Om denna knut uti Europeiska civilisationen endast skall kunna genomhuggas med svärdet, eller om Europa skall fredligt kunna lösa den, är hennes vigtigaste, till framtiden stälda fråga.

Det sista vore endast möjligt genom en *ny* statsformation, på en gång mera omfattande samhällets både djup och höjd.

Jag har vågat tala om framtidens makter. Två sådana gripa redan omisskänneligt in i det närvarande: den ena i den *nationala*, den andra i den *religiösa* rörelsen af vår tid. Bägge äro jemväl *politiska* makter; och de gå ögonskenligen längre än den nya medelklassens politiska makt. *Nationalitet* och *religion* låta ej mäta sig efter någon förmögenhets-tariff. Likväl göra de *medborgaren* och *menniskan;* och utan dem skulle medelklassen snart försjunka och gå under i sina materiella intressen. Det är tidens lifvande, renande lifsluft som förnimmes i dessa rörelser. Betraktom först den nationala rörelsen!

Först med och genom Napoleon togo Franska revolutionens företeelser form och gestalt. Två oerhörda maktens medel föllo honom i händerna: å ena sidan förvaltningens *centralisation*, å andra *konskriptionen*, grundad på hvarje medborgares lagligen erkända pligt att bära vapen för fäderneslandet.

Redan i den gamla monarkien hade centralisationen till någon del blifvit ett uttryck af stats-enheten. Men denna, ännu ofullständig, vårdades af den gamla monarkien såsom en godtyckets mystèr, i hvars dunkelhet blott de thronen närmast stående klasserna och konungamaktens högsta organer fingo intränga. Det var *embetsmanna-statens* hemlighet. Folket lydde blindt. Dess deltagande kunde blott yttra sig uti öfverlefvorna af de gamla korporationerna eller i den gamla häfden af de feodala pligterna. Revolutionens storm sopade med sig allt sådant. Med den fria konkurrensen inträdde frågan om menniskans rättigheter i samhället. Den frigjorda folkandan fann före sig inga andra gränsor än statens. Då kunde ej heller mera denna

nya inre stats-enhet representeras af den gamla konungamakten och embetsmanna-staten; den var faktiskt ur folket framgången, och, ehuru tumultuarisk hon ock i början här visade sig, hon måste likväl söka sig en laglig form. — *Huru?* — denna fråga hafva de åtskilliga nya Fransyska regeringsformerna under omständigheternas tvång fåfängt bemödat sig att besvara. Ty en strid på lif och död med de gamla politiska makterna begynte, i hvilken Frankrike tillgrep det förtviflade medlet af en först demagogisk, sedan militärisk diktatur. Men äfven under kejsaren, denne tidens störste herrskare, har den nya statens grundsats, att suveräniteten tillhör *nationen*, förblifvit oförryckt; liksom han sjelf, hyllande blott förtjensten, i förtroendet, icke till börd och förmögenhet, utan till *personligheten*, erkänt den nya statens egentliga lifs-princip. Huru skulle han ock kunnat vika från denna grundval, huru tillåta en tvärt igenom nationen efter börd och förmögenhet dragen linea att blifva gräns för politiska rättigheter? — Han hade på hvarje medborgare helt andra anspråk. Hvarje sådan var förpligtad till vapentjenst. Det var det första och blef det enda vilkoret för all aktiv statsborgerlighet.

Den första konkreta gestalt som den på det politiska gebitet först i revolutionen framträdande, men i början blott abstrakta personlighets-principen hade antagit, var *nationaliteten*. Denna är i nämnda bemärkelse vida mera än en blott känsla; den är tillika insigten i det frigjorda sammanhanget mellan den enskilde och staten. Denna insigt hvilar på de politiska rättigheternas nya utvidgning. Den är inträdet af den nya stats-enheten hos folket.

Med ett förhöjdt national-medvetande framgick Frankrike ur revolutionens första stormar. Deruti hvilade det först på sig sjelft, sedan det återkommit från yrslan

att med ens vilja lyckliggöra hela menskligheten genom den nya friheten och jemnlikheten. Det kände sig såsom den stora nationen. Napoleon gjorde det till den herrskande, under det han tillika förde likheten inför lagen och förtjensten, såsom källa till all statsborgerlig utmärkelse, så vidt som sitt rike. Likväl skulle hans herravälde finna en gräns och snart sin undergång genom den motsägelse, i hvilken det invecklat sig. Han utvidgade öfverallt de politiska rättigheterna; men han förnekade åt dessa, i förhållande till den stora nationen, all *egen* nationell betydelse. Så väcktes *denna* till nytt lif äfven hos de underkufvade eller hotade folkslagen. Det är med de *nylifvade nationaliteternas* makt som monarkerna hafva besegrat Napoleon. — Restaurationen återstälde i Europa det yttre lugnet. Men emellertid blef striden emellan de gamla och de nya anspråken en *inre.* Nationerna ville ej nöja sig dermed att af regeringarne blott ha blifvit behandlade såsom medel till dynastiska ändamål.

Alltsedan — *har nationaliteten blifvit en egen makt.* Detta hafva så väl de regeringar måst erfara som mellan sig delat väldet öfver *samma* nation, som de hvilka sträcka en mäktig spira öfver *flera* nationer. De förra känna huru de söndrade delarne sträfva tillsammans; de sednare att de sammanbundna olika enheterna alltmer söndra sig ifrån hvarandra. Det är det nylifvade national-medvetandet som i bägge fallen är verksamt. Likväl måste detta, vill det verkligen bära frukter, ej sky och draga sig tillbaka för tidens anda. Det är den nya tidens anda hos *folket.* Såsom sådan går den utöfver den nya medelklassen. Likväl förutsätter den densamma ej mindre. *Blotta* nationaliteten utan en bildad medelklass, en gång satt i revolution, kommer ej derur, utan verkar endast blindt.

En representation som lifvades af denna nationala princip kunde ej mera rätta sig efter *egendomen*. Nationaliteten är en krigisk princip, ehuru egentligen defensift krigisk. En representation på densamma grundad kunde blott åter blifva *vapnens*, oskiljaktig från pligten och förmågan att föra vapen för fäderneslandet; hvilket komme att utesluta såväl qvinnan som presten ifrån denna representation, — så mycket mer som *deras* egentliga pligter, att bilda medborgaren till menniska, ligga inom ett högre område än det blott politiska.

En sådan national krigisk representation rörer åter *adelns* princip. Adeln har i sin tid på ett barbariskt sätt sprungit opp ur vapenmakten — jag menar den sig sjelf görande adeln, ty om en *gjord* borde aldrig ha blifvit fråga [3]. Han skall åter fritt framgå såsom blomman af den nationala äran, utan allt behof af ärftliga privilegier. Adeln skall och måste rätta sig efter det *nya* ståndsbegreppet. Men detta är subjektift rörligt, rättande sig efter förtjensten, och endast objektift bestående och fast, deri rättande sig efter samhällets ändamål.

Det gifves, Gud vare lof, pligter som ej låta betala sig och genom inga penningar någonsin kunna representeras. Det är *dessa* pligter som egentligen bära upp menniskolifvet i alla dess vigtigaste förhållanden. Men i synnerhet visar sig deras betydelse i sådana pligter, der det gäller lif eller död. Det är uppfyllelsen af *sådana* pligter som af ålder skapat den sanne *krigaren* och den sanne *presten*. Så skall ock hädanefter ske.

---

[3] »Man *gör* ingen aristokrati». *De Gustavianska papperen*, 2:a delen.

TIDENS KYRKLIGA FRÅGA.

Med christendomen har den andeliga personlighets-principen inträdt i verlden. Christendomen är det oförstörliga subjektets religion. Den har i sjelfva verket först lärt den personliga fortvarelsen efter döden, och i denna odödliga tanke är hela dess karakter innehållen.

Hvad denna tanke angår, en gryning deraf låg af ålder i det menskliga slägtet. Outvecklad ligger denna tanke till grund för den gamla tron om själavandringen; men denna tanke kände icke och känner än i dag icke det rätta *andeliga subjektet*, den vet ej af skilnaden emellan menniskosjälen och djursjälen, och förstör derföre subjektet under det den vill rädda detsamma. Denna tro är djupt hednisk, ja den är sjelfva djupet af hedendomen. Derföre tyckes det som hade den gamla Judendomen hellre tegat stilla om odödligheten, i fruktan att läran, missförstådd, skulle föra till den hedniska dogmen om själavandringen.

Aningen om det andeliga subjektet visade sig i Grekernas religion; men den hade här ej kommit längre än till det slags själens gryning som naift uttalar sig i deras gudstjenst och icke vet att skilja sig ifrån den sinliga naturen. Derföre faller här hela ljuset på den jordiska tillvarelsen, och efter döden återstår blott ett underjordiskt sken- och skugglif, såsom i det Homeriska Hades. Gudarne äro väl de odödlige; dock blifver äf-

ven det gudomliga lifvet i all sin herrlighet inskränkt genom tillvaron af den för tiden herrskande guda-dynastien, och vexlingen af dessa guda-dynastier kan anses såsom en metempsychosis i stort. Man ser deri återvända den profetia om undergång som genomgår all hedendom. Grekerna hafva betäckt denna afgrund, i hvilken de nordiska folken djerft hafva blickat in. Ty deras gudaskymning, då allt förgås i strid innan elden förtär verlden, hvarefter himmel och jord sig förnya, är i sjelfva verket den odödliga själens gryning.

Hennes dag har med christendomen uppgått. Och sedan hon belyser verlden, är ej heller mera filosofiens högsta uppgift förhållandet emellan *subjektet* och *objektet* — ehuruväl utvecklingen af *detta* förhållande var nödvändig såsom förberedelse. Filosofiens i sanning högsta, sjelf objektiva uppgift är förhållandet mellan *subjekt* och *subjekt* — och detta ej blott uti menskliga, utan ock i gudomliga saker. Jag har derföre kallat *denna* vetenskapernas utvecklingspunkt för *personlighets-principen.*

Christendomen hade att bana sig väg genom en hednisk, såväl i sin civilisation som i sitt barbari förvildad verld. Den måste derföre begynna dermed att sätta sig sjelf, såsom ett andeligt, blott på det eviga riktadt rike, emot denna verlden. Det var en tid då Petrus och Paulus kallade hela den christliga församlingen för ett *prestadöme.* Småningom utbildade sig alltmer skilnaden emellan presten och församlingen. Hos de krigiska barbarerna, hvilkas snart politiskt kristna anförare läto i skaror döpa sina krigare, blef kyrkan alltmer blott en yttre försonings-anstalt. Godtgörelsen blef i kyrkan öfvertagen af presterskapet. Barbaren var redan förut van att godtgöra

sina förbrytelser med böter. Och denna försoning gick nu för sig genom offer, gåfvor, botöfningar; snart afköptes äfven dessa botöfningar, hvilket födde af sig nya gåfvor. Emellertid var den andeliga makten genom sjelfva sitt begrepp högre än den verldsliga. Hierarkien upphof sig. Kyrkan skilde sig fullständigt från staten, för att desto säkrare beherrska densamma. För sina ändamål helgade kyrkan allt, äfven kriget, hvilket hon i korstågen utgöt öfver Orienten och hemma riktade emot kättare; i den förvirring som deraf uppstod löste sig slutligen ej blott krigets, utan äfven fredens intressen ur kyrkans bojor. Till anseende hade hon från början kommit genom alla en fredsmakts vördade medel. Näring och handel flyktade i en våldsam tid under hennes skugga. I statsförvaltning och beskattning blef kyrkan det verldsliga samhällets lärarinna. Vid hofven uppträdde biskoparne såsom kanslerer. Begreppet om en allmän lagstiftning, i stället för stam- och korporations-lagar, har först från kyrkan gått ut, och på lagskipningen har hon öfvat det största inflytande. *Hon* bildade först det lärda ståndet och företrädde äfven länge civilståndet. Universiteternas stiftelse var hennes verk. Men härigenom skulle hon ock föranleda det lärda ståndets affall ifrån det andeliga. Detta affall yttrade sig först i uppkomsten af ett eget civilstånd, i synnerhet genom juristerna, ehuruväl desse sjelfva först ur theologiska skolor hade utgått. Nu gingo de att förstärka den verldsliga makten och blefvo det monarkiska väldets ifrigaste förespråkare. Städerna, från början mest tillhåll för en ofri, med fredliga yrken sysselsatt befolkning, afskakade feodalismens ok, bildade fria föreningar, förbundo sig till gemensamt försvar och gåfvo genom fot-

folkets återvunna vigtighet, genom krutets användning och genom besoldade trupper snart äfven krigskonsten en ny gestalt. Krigs-handtverket började att söndra sig från det adeliga ridderskapet, under det civilisterna afföllo från presterna, och de lärde vände sig emot kyrkan. Den på alla sidor förstärkta verldsliga makten föll i konungarnes händer, på samma gång som reformationen i dess grundfästen skakade hierarkiens bygnad.

Den andeligt-presterliga personligheten hade jemte den feodala, adeligt-krigiska, gjort sig i samhället gällande. Båda hade, hvar för sig, utpräglat sig i ett eget stånd; men preståndet blef så mycket mäktigare, då det grundade sina rättigheter på gudomliga bud och derigenom uppdrog en skarp gräns emellan presten och lekmannen. Hvad som skilde dem var det mystiskt magiska begreppet om presterskapet, i följd hvaraf detta vore ett genom välsignelse och händers påläggande fortplantadt kall, hvilket redan derigenom med egna gudomliga nådegåfvor hade blifvit utrustadt. Det var den hemlighetsfulla kraften af den så kallade *successio apostolica;* hvarpå man ännu här och der, till och med i sjelfva protestantismens sköte, åter börjar att lägga synnerlig vigt. Presten skall derigenom erhålla en egen outplånligt helig karakter, som, genom prestvigningens *sakrament* meddelad, i alla de gamla kyrkorna såsom gudomlig vördas. Ty i denna, för alla de gamla kyrkorna gemensamma betydelse af prestvigningens sakrament äro dessa samtligen *papistiska*, om också ett eget påfvedöme endast uppstod i Occidenten. Reformationens återgång till den äldsta christendomens grundsatser och bruk upphäfde den papistiska skilnaden emellan prest och lekman. Dermed hade det andeliga personlighets-begreppet brutit sig ut ur *kleresiet* in i *församlingen*. Presterskapet blef en

funktion, ett uppdrag i församlingen, presten en lärare och predikare af ordet, en förvaltare af nådemedlen, ej mera en offrare och medlare mellan Gud och menniskor genom mess-offret. Saligheten hade blifvit en gemensam angelägenhet. Dermed var hierarkiens egentliga grund bruten.

Det kyrkliga medvetandet hade med reformationen öfverskridit preseståndets gränsor och var inkommet i församlingen. Men reformationen hade tillika i sjelfva verket grundat statens suveränitet öfver kyrkan; och denna makt utöfvades af furstarne, såsom stats-enhetens representanter. Församlingens egna deltagande i kyrkans, liksom ständernas deltagande i statens angelägenheter aftog efter de stora religionskrigen, i samma mån som furstemakten tillväxte. Så förlorade kyrkan alltmer sitt sammanhang med folket. Snart blef den blott en yttre monarkisk eller aristokratisk form, ett kyrkligt appendix till den utbildade embetsmannastaten. Att i kyrkan en sjelfständig kraft innebodde, det hade både folk och regeringar haft tid nog att förglömma, då med Franska revolutionen den yttre politiska statsenheten slog om och nytände sig i folkets medvetande. Den nya staten kände sig sjelfständig nog att umbära kyrkans stöd. Revolutionen upphäfde begreppet om *statskyrka*. Dermed hade den *frigjort religionen;* och ifrån detta ögonblick skulle den låta sig förnimma såsom en *egen makt.*

Betraktom företeelserna af denna förändring: 1) i de *gamla kyrkorna;* 2) i de *protestantiska;* 3) i de *nykyrkliga rörelserna.*

1. Den katholska kyrkan har företrädesvis en historia. Hon är innerligt förbunden med den Europeiska historien. Hon har herrskat i medeltidens hierarki. Då hon derigenom alltmera förverldsligades, föranleddes å ena sidan ett nytt upplifvande af den religiösa principen

i protestantismen, och bereddes å andra sidan kyrkans egen afhängighet af den verldsliga makten. Uppskrämd af den dubbla faran, har denna kyrka uppbjudit alla sina krafter i den stora katholska reaktionen, hvilken snart följde efter reformationens utbrott; tills denna reaktions lifligbet efter religionskrigen småningom tillika med protestantismens egen lifaktighet slocknade. Emellertid kommo alla kyrkor alltmera under furstemakten. För den protestantiska hafva furstarne merendels varit lagstiftare. Med påfven hafva de underhandlat. Men äfven han var i deras händer, och för sitt bestånd som verldslig furste har han mest att tacka deras oenighet.

Kommo derpå upplysningens och toleransens tider, då äfven kyrkan tolererades såsom ett halft politiskt institut och ett supplementariskt regeringsmedel: en gunst, hvarför hon ock visade sig fogsam och böjlig nog. Vid Franska revolutionens utbrott voro kyrka och religion satta utom all fråga. Hade denna revolution ej varit blottad på all religiös princip, kanhända hade den kunnat omskapa kyrkan såsom staten. Nu var den blott ett utbrott af den nakna politiska protestantismen, hvilken de Franska konungarne af ålder hade hyllat, men som nu till deras förskräckelse farit in i folket.

Äfven för *denna* protestantism blef likväl den gamla kyrkan, ännu i sin djupaste förnedring, alltid den farligaste fienden. Af de revolutionära makterna kunde hennes sega opposition hvarken undertryckas eller biläggas. En herrskare såsom Napoleon fann sig nödsakad att underhandla med henne. Konkordaterna blefvo dagens ordning; det hjelpte icke. Slutligen måste Napoleon hugga in med svärdet, men retade derigenom blott så mycket häftigare den allmänna meningens ström emot sig.

Den nu följande restaurationen var tillika en *religiöst-politisk* transaktion. Religionen kom åter till heders, monarkerna talade hennes språk, den christliga mildhetens språk. Deras makt syntes blott vilja röra sig i christlighetens element. Påfvens restauration var en furstarnes gemensamma handling. Den heliga alliansen kom till stånd. Men om religionen dermed syntes hafva kommit på thronen, så märkte man likväl snart nog att hon hade gifvit sig i tjenst hos de politiska intressena. Också gingo de kyrkliga rörelserna sin egen gång. I Frankrike, redan förut hemlandet för de Galliska kyrkofriheterna, uti revolutioner slutligen affallet från påfven och religionen — i Frankrike begynte samtidigt med restaurationen en ultrakatholsk princip att visa sin verksamhet. Prestpartiet och den ultramontanskt sinnade delen af det Franska kleresiet hafva, i skenbart förbund med det restaurerade konungadömet, ryckt detta med sig till allt farligare strid och slutligen mest bidragit till den nya monarkiens fall. Ännu mindre förtroende förtjente prestpartiet, då det efter Julirevolutionen slöt sig till den ultra-liberala oppositionen emot det borgerliga konungadömet [4]. Man kunde förutse brytningen af ett sådant förbund. I Belgien, der detta förbund för 15 år tillbaka gjorde en revolution och smidde en konstitution, har denna brytning redan inträffat [5]. Och

---

[4] »Il s'est opéré en France, après les revolutions de 1789 et de 1830, un mouvement pareil à celui qui se produisit après la reforme en Allemagne, où les catholiques, pour relever l'autorité du saint siège, se sont jetés dans les doctrines ultramontaines». *Séances et travaux de l'academie des sciences morales et politiques.* Paris, Juillet 1845.

[5] Uti den Belgiska konstitutionen blef religionen utesluten från politikens område. Ultramontanerna, så tyckes det, ville derigenom,

brytningen emellan dessa onaturligt förbundna partier, som också i politiken såsom ultras och radikala så ofta göra gemensam sak, kommer hädanefter sannolikt att utvidga sig åt alla sidor. Ty också legitimisterna hafva utnött sina liberala fraser, och de ultramontanska anspråken blifva för alla frisinnade regeringar och nationer allt olidligare. Deras riktning är så skarpt bestämd, att de utan betänkande äfven vända sig emot en liberal påfve, om någonsin, såsom i detta ögonblick, en sådan undantagsvis skulle komma att besitta den heliga stolen. För öfrigt går detta parti öfverallt ut på förvärfvande af makt, och förbinder sig öfverallt med de för henne gynsamma makter. — Men skulle det någonsin komma derhän att katholska kyrkan stode der afklädd all yttre makt och prakt, då skulle hon äfven nödgas visa, om hon såsom en rent religiös makt någonting förmår. Och vi äro öfvertygade att hon skulle våga detta försök.

I den Romerska kyrkan är rörelse; och hon har aldrig varit den förutan. I den Grekiska deremot herrskar sedan århundraden en hvila utan flägt af någon lifgifvande anda. Skall väl detta tillstånd äfven i våra dagar fortfara? — I denna kyrka var förbindelsen mellan den högsta andeliga och verldsliga makten tidig. Byzantinska kejsaredömet var ett theologiskt kejsaredöme. Omständigheter och de denna kyrka tillgifna nationers karakter hafva bidragit att här hålla den kyrkliga principen i stillestånd. Men om denna kyrka nu på *det* sättet representeras af

---

undandragna den verldsliga maktens uppsigt, bereda sig så mycket friare utrymme för sitt herravälde. Men denna grundsats, nämligen religionens oberoende af politiken, är stark nog i och för sig sjelf, äfven *emot* ultramontanerna, och försöket kommer sannolikt att slå ut till den sanna frihetens fördel.

sin beherrskare, avtokraten öfver det vidsträcktaste rike på jorden, som omfattar många nationer och religioner, och i hvilket derföre den högsta tolerans var och måste blifva stats-grundsats; om, säger jag, denne monark synes derpå gå ut att göra sin kyrka till den herrskande öfver sina folk: — skall han ej derigenom framkalla stora förändringar från mer än en sida? Ingen tryckning utan mot-tryckning. Det kommer att visa sig äfven i den herrskande och *beherrskade* Grekiska kyrkan. Hon skall tvingas att aflägga sin passivitet. Ingen tillmäte sig att genom kyrkan kunna herrska. Ty är han ock avtokratisk, så är hon avtonomisk till sin natur och går sin egen ban, äfven öfver thronen.

2. Protestantismens urskiljande kännemärke ifrån de gamla kyrkorna är, att han icke erkänner denna mystiskt magiska karakter hos presterskapet, hvarigenom presten såsom sådan nödvändigt skall stå emellan Gud och menniskan såsom medlare, offrare och syndaförlåtare. Protestantismens kyrkliga grundsats är tvärtom att presten skall utgå ur församlingen, så att det omvända förhållandet blott undantagsvis kan ega rum. Det är en grundsats som tillhör den sig sjelf föryngrande kyrkan. Också skola de gamla kyrkorna aldrig kunna föryngra sig sjelfva utan att erkänna och i sig upptaga denna grundsats. Dervid lemnar jag derhän om de någonsin skola göra det. Jag tror mig inse att, så mycket man ock nu för tiden talar om en kyrkornas förening, alla bemedlande försök ännu komma mycket för tidigt. Vår tid är icke en föreningens tid, utan en söndringens tid. Och först sedan det oförenliga afsöndrat sig skall det likartade kunna sig förena.

Protestantismen började med motsägelse emot Romerska kyrkan. Men han dolde äfven en motsägelse inom

sig sjelf; och hela hans historia är blott en utveckling af denna motsägelse.

Protestantismen var en återgång till det *innerliga* i religionen, sedan detta i den Romerska kyrkans ytligheter nära hade gått förloradt. Men det innerliga är subjektet sjelft. Luther har ställt subjektet främst i religionen, inför den allsmäktige Gudens anlete. I denna närvaro kunde det ej bestå och måste försvinna. Det är märkvärdigt och stort att se hans starka själs ångest. Hvad han hade gjort kände han tillika som en hädelse. Han stälde subjektet främst, och kunde ej annorlunda. Han utplånade det återigen, gripen och tillintetgjord genom känslan af gudomlighetens närvaro. Då förnekade han den menskliga friheten. Han kastade sig i afgrunden af den gudomliga barmhertigheten, med afsky vändande sig ifrån den Romerska kyrkans förmedlande helgonhimmel och blott omfattande Christi inför den gudomliga rättfärdigheten tillfyllestgörande förtjenst. Så stod han åter vid korset, der den ursprungliga christendomen hade stått.

All den tid som sedermera förflutit var honom en tid af förderf. Han förkastade traditionen. Han flydde till den heliga skrift, såsom till trons lefvande källa, och öppnade denna källa åter för det törstande folket. Det är så som han framstälde skriften såsom trons enda och högsta rättesnöre; ehuru hans fåfängt undertryckta subjektiva godtycke åter framstack i hans omdöme öfver skriftens särskilda delar. I sjelfva verket satte han, utan sitt viljande och vetande, sin egen öfvertygelse till och med *öfver* den heliga skrift. Han har härutinnan, såsom uti allt, *icke* varit konseqvent. Han *är* sjelf en motsägelse, den religiösa motsägelsen, den djupaste, den äldsta af alla; ty ur *denna* motsägelse har religionen utgått

och blifvit tid efter annan pånyttfödd. Det motsägande som man förekastar Luther är, nämligen *såsom* det hos *honom* finnes, sjelfva hans storhet. Man ser det dunkla sträfvandet af vidt från hvarandra liggande motsatser, hvilkas förmedling först är framtiden förbehållen. Theologerna af hans kyrka hafva efter honom ej dristat stiga så högt. Också står han i sin eldiga inre strid högt öfver det slags konseqvens som hans medhjelpare och efterföljare hafva velat utpressa ur hans djupa, lidelsefulla öfvertygelser.

Protestantism och katholicism voro af ålder tillsammans. Redan Paulus är den förste protestanten. Först sedan hierarkien sökte inom den katholska kyrkan döda den protestantiska principen bröt sig denna en egen bana. Men denna protestantiska princip har tagit *kyrkans* idé med sig. Den för sin enhet stridande kyrkan är i sanning protestantismen. Också befinner sig det *hela* åter på denna sida, ehuruväl på annat sätt.

Ty alla protestantismens och katholicismens motsatser hafva förblifvit *inre* motsatser i denna sistnämnda punkt. Men satta inom subjektet sjelft, hafva de ock vunnit en annan, en djupare betydelse. Hvad nu i verlden föregår är omsmältningen af dessa motsatser i andans eld.

Här må vara tillräckligt att påminna om tvänne de hufvudsakligaste motsatser mellan den katholska och protestantiska christendomen: motsatsen emellan *tradition* och *skrift*, och den ännu vidsträcktare motsatsen mellan *tro* och *vetande.*

Traditionen förutsätter ett historiskt lif. Hon är ej det en gång för alla öfverlemnade, som icke vidare undergår någon förändring. Detta må vara den döda traditionen. Den sanna traditionen är den lefvande, som från

slägte till slägte fortplantar och förnyar sig sjelf. Vördnaden för traditioner i kyrkan härstammar från den sanning, att christendomen är en sig sjelf fullkomnande religion, som ej med ens stod fullfärdig, utan ur skenbart ringa begynnelse skulle utveckla hela sin inre rikedom: såsom i fröet hela trädet ligger, och likväl fröet ej är trädet. — Det är resultaterna af kyrkans historiska utveckling för christlig lära och lefverne, hvilka den kyrkliga traditionen fasthåller.

Det gifves mer än ett slags historia, och traditionen utbildar sig annorlunda på olika vägar: annorlunda i statens historia, annorlunda i vetenskapens historia, annorlunda i religionens historia. Den första är mest underkastad yttre inflytelse; den andra bestämmes mer af inre följdriktighet; den tredje är hvarken blott en historia om *görande och låtande*, eller en historia om *vetande.* Hon är tvärtom en historia om *viljan* och om de viljan bestämmande driffjädrar: en historia om hela det *sinnelag*, hvilket till slut ger all handling, allt vetande sitt värde. Hon hänger tillsammans med de bägge förstnämnda, utan att af dem vara afhängig. Tvärtom — hon är för dem bestämmande, ty det är med det sjelfbestämmande i menniskan, hvilket tillika förbinder all praktisk och theoretisk förmåga, som hon förnämligast har att göra. Derföre är ock hennes gång gåtolik och svårfattlig; emedan religionen i menniskan omfattar allt.

Den praktiska verlden och den theoretiska hafva i våra dagar ryckt hvarandra närmare. Äfven den politiska historien har kastat sig mera inåt efter den Franska revolutionen; och de politiska företeelserna låta sig tydligare än förr härledas utur inre orsaker. Vetenskapen har visat sin makt i omskapandet af hela lefnadssättet; hon skall

fortfara att ännu ytterligare visa den, men verlden begynner ock att inse hvad blotta vetandet *icke* förmår. Det är som om det närvarande Europa kände sig öfvermättadt genom litteratur, konst och vetenskap. Äfven filosofien tyckes befinna sig på ett återtåg. Allt tränger sig till det praktiska lifvet. Men själen i allt verkligt praktiskt lif är religionen. Också rörer sig den religiösa andan åter; oförväntadt nog, då man redan länge trodde henne graflagd. Verlden går en ny religiös epok till mötes, derom är föga tvifvel.

Kyrkans historia sammanhänger under medeltiden förnämligast med den politiska historien, i nyare tider åter mest med vetenskapens historia. Politisk blef medeltidens kyrka, emedan hon fann för sig en dubbel uppgift, att på en gång bygga kyrkan och staten. Emot bägge dessa uppgifter kunde hon icke svara; också förblandade hon bägge. I början kastad på den politiska banan genom omständigheterna, fortgick hon slutligen i fullt medvetande på denna farliga bana. Alla hennes traditionella lärosatser äro att anse, äfven såsom politiska företeelser, af tidsomständigheter föranledda. Merendels ser man kyrkan med dräglig lycka styra sitt skepp emellan motsatta, lika farliga klippor. Hela den äldre dogm-historien visar en mellan ytterligheter inslagen medelväg. Kyrkan börjar på detta sätt bemedlande; men hon har slutat bjudande. Slutligen beherrskade hon äfven traditionen, hvilken, omskapad efter hierarkiens ändamål, snart gälde för påfve-maktens fastaste stöd.

En tradition, så mångfaldigt af tillfälligheter grumlad, en tradition, slutligen sålunda förfalskad genom en konstlad, på den inympad enhet, måste slutligen nödvändigt framkalla frågan om skilnad emellan den sanna och falska öfver-

lemningen. Reformationen uppkastade denna fråga och besvarade den med hänvisning på *den heliga skrift.*

På den tiden var traditionen redan kommen till ett stillestånd och hade förlorat sin produktivitet. Hon hade hittills rört sig med en viss ledighet, ehuru inom de hierarkiska gränsorna. Hierarkien sjelf, ju mer den förverldsligades, lemnade, nämligen så vidt dess egen makt ej sattes i fråga, ett stort spelrum för olika åsigter och meningar; ja man finner sådana äfven af hednisk karakter, och kyrkans furstar föregingo derutinnan med föredöme. Det var en tid af öfvermod och indifferentism, i hvilken kyrkan, blott betänkt på begagnandet af sina yttre fördelar, ej blott tålde, utan sjelf öfverdref alla derutaf födda skändligheter.

Det gifves en katholsk theologi, följaktligen hyllande traditionen, men uppfattande denna med högre sinne, och hvilken derföre vunnit bifall af store andar, äfven af en Leibnitz. Men ser man huru alla dessa oskadligt uttydda läror genom tusen trådar sammanhänga med Romerska kyrkans största missbruk, — missbruk, hvilka i den *gement*-katholska theologien, som den *förnämt*-katholska theologien ofta ej låtsar veta af, så yppigt framskjuta; — så måste man finna det helt och hållet i sin ordning att reformatorerna i grund förkastade hela den Romerska traditionen.

All kyrklig tradition kunde de likväl icke umbära. De första christliga seklernas tradition skulle gälla såsom oförfalskad. Men redan här förekom i de apostoliska församlingarne mycket som ej lät härleda sig utur skriftens ord och således hade bort stämplas såsom missbruk. Dermed var en *granskning* äfven af denna tradition påkallad. Frågan om traditionens och skriftens öfverens-

stämmelse förde till undersökningar af bibeln sjelf; hvarvid det visade sig att äfven *skriften* berodde på *tradition*, nämligen på traditionen inom den äldsta christna kyrkan; emedan christendomen ursprungligen var ett *oskrifvet* ord. Man kunde slutligen ej undgå att fråga efter bägges öfverensstämmelse med förnuftets lagar och med erfarenheten. *Vetenskapen* hade inträdt i religionens helgedom.

Reformations-tidehvarfvet hade utmärkt sig genom stora, evigt minnesvärda upptäckter. Jordens rätta figur fanns, det sanna solsystemet uppfattades, och en helt ny verlds-åskådning framgick härutur. Det lät ej neka sig att den heliga skrift sjelf vidhöll det gamla ogrundade, endast efter skenet dömmande föreställningssättet. Att upprätthålla fördomen emot sanningen kunde endast på ett våldsamt sätt försökas. Men sådana försök tjente endast till att skärpa fiendskapen emellan vetenskap och religion, och att slutligen för fara utsätta det sanna som under skenet i kyrkliga lärorna skulle vara förborgadt. I sjelfva verket gafs det blott en utväg: att skilja *saken* ifrån *skenet*. Men religionens sak är en inre, en hjertats.

Denna väg hade ock blifvit af ålder beträdd af hjertliga menniskor, för hvilka religionen var känslans angelägenhet, och som lefde på deras af egen erfarenhet hemtade tro och den uppenbarade sanningen, utan att bekymra sig om dess förhållande till vetenskapen. Det är det *ascetiskt-pietistiska* drag som går genom kyrkans hela historia och som har ledt hennes troshjeltar. Det var menniskor af detta slag och ej prestvigningens sakrament som den katholska kyrkan endast hade att tacka att ej i henne det *sanna* prestadömet utslocknade. Men denna fornkatholska pietism var *praktisk;* äfven då den förfelade sitt mål med blotta botöfningar till kroppens dödande, ty äfven

dessa voro dock verk och handling, och endast deri kan menniskan lefva. En allvarlig verksamhet är sinnelagets enda prof; då det blott i sina känslor frossande hjertat tvärtom förruttnar inom sig sjelft, och ju mer är utsatt för denna fara, ju skyggare det drar sig tillbaka för vetenskapens ljus. Derföre var också utan allt tvifvel den äldre protestantiska pietismen af vida äktare art än den nyare. Den förra var också helt och hållet praktisk och uttryckte sitt stränga allvar i verk och gerning; den nyaste lägger blott alltför mycken vigt på sina känslor, — liksom derutinnan för Gud och menniskor vore något synnerligt. Att äta godt, att sofva godt, och likväl dervid känna sig eländig och göra sig sjelf och andra lifvet surt, är en usel religion.

Men det *religiösa sinnelaget* har aldrig gjort kyrkan tillfyllest såsom ett tecken hvarpå hon kunnat igenkänna de sina; tvärtom har hon otaliga gånger bittert förföljt ett sådant sinnelag, så snart det blef henne misstänkligt såsom *irrlärigt*. Kyrkans egentliga kännetecken var icke ett praktiskt, utan theoretiskt, nämligen *renlärigheten*. Att detta var en *vetenskaplig* ståndpunkt, som lätt kunde visa sig vara af annan natur än *trons*, insåg man ej så länge theologien ej blott var den herrskande, utan äfven den enda vetenskapen. Med vaknandet af den moderna vetenskapen blef förhållandet annorlunda. Den nya förändrade verlds-åskådningen hade utom theologien uppkommit. Den verldsliga vetenskapen växte till en makt som ej mer lät afvisa sig.

Vetandet, så vida det framställer sig i de yttre tingen, kalla vi den *objektiva* vetenskapen. I denna äro under de tre sista seklerna trenne epoker att urskilja. Vi benämna den första den *mechaniskt-mathematiska*, den andra

den *dynamiskt-fysiologiska*, den tredje den *organiskt-intellektuella.* Hvar och en af dessa riktningar har sträfvat efter herravälde och har till en del förvärfvat det, — man ihågkomme mathematikens, sedermera chemiens herravälde i naturvetenskapen — till dess de sjelfva måste tjena till underlag för högre riktningar. Ty äfven den sista af dessa epoker, den organiskt-intellektuella, som nu står i spetsen för naturvetenskapen, är långt ifrån att inom sig vara fulländad. Men den betecknar den punkt, hvarest den subjektiva vetenskapen griper in i den objektiva, så att bägges framsteg hädanefter med full sans må kunna blifva gemensamma.

Den *subjektiva* vetenskapen kalla vi subjektets vetande om sig sjelft; det är ett *vetande om vetandet,* som går utöfver allt objekt, så vida ej detta sjelft är ett subjekt. Detta subjektets återgående i sig sjelft framställer sig, i anseende till den objektiva verlden, såsom en upplösande process, hvilken — såsom en filosof[6] med rätta anmärker — öfver *ingenting* förskräckes; emedan tankens makt är lika upphöjd öfver varandet som öfver dettas motsats, och sväfvar emellan bägge. — Huru kunde tanken eljest också fråga efter varandets *grund?*

Men — tanken är det i sig sjelft *allmänna* och når ej till *individualiteten.* Ty om denna ock uppfattas under begreppet, så låter hon sig likväl ingalunda ur begreppet härledas. Det rena tänkandet kommer ej utom sig sjelft, och kan i sig sjelft ej finna någon begynnelse. Den verkliga begynnelsen är *viljandet,* det första sanna individuum är det *viljande.* Den motsats i allt vetande som, så länge den blott har *sig sjelf* till föremål, förflyktigar och

---

[6] Schelling.

förtär det *andra,* som man dock behöfver, — denna motsats förvandlar sig här först till en *real* motsats emellan subjekter, och utvecklar sig till ett andeligt-organiskt förhållande af personligheter, af hvilka *hvar och en* förutsätter den *andra* och blott kan finna *sig sjelf* uti *andra* — intet *du*, intet *jag.* Detta hänvisar åter på en gemensam enhet, som på detta område sjelf blott kan vara en *personlig* enhet, hvilken med alla andra personligheter står i ett realt andeligt förhållande och utgör dess vilkor.

Genom inflytelse af dessa bägge den moderna vetenskapens sidor har hela verlds-åskådningen — ej blott den yttre, utan äfven den inre — blifvit en *annan.* Den kyrkliga traditionen, fången i det äldre föreställningssättet, stod öfverraskad och stilla i denna nya fara; men sökte slutligen att hjelpa sig med det inkast, att *hennes* föremål vore ett gudomligt och från all mensklig vetenskap strängt afsöndradt ämne. I katholska länder har denna invändning längst fått gälla. Men vetandet, som man väl här lyckades att söndra från religionen, har gjort både kyrka och religion så mycket mer förhatliga för den verldsliga vetenskapen. Den derigenom undergräfda allmänna meningen har också, då all rörelse på det kyrkliga gebitet var förbjuden, i stället på det politiska fältet uppväckt den storm som vi upplefvat.

Det var kyrkans gamla *inspirations-theori* som skulle hålla stånd emot vetenskapen; och detta blef fallet ej blott hos katholiker, utan ock hos protestanter af det gamla slaget, ehuruväl inspirations-theorien af bägge olika tillämpades. Katholikerna förfäktade densamma i afseende på hela den kyrkliga religionens innehåll, som samt och synnerligen skulle vara den helige andes verk, och de drefvo denna

theori

theori till sin yttersta spets i läran om påfvens infallibilitet. Protestanterna satte deremot den heliga skrift, hvilken, till bokstaf ej mindre än anda, skulle hafva uppkommit genom ofelbar gudomlig inspiration. Men att med blott myndiga påståenden hjelpa sig fram blef allt svårare. Man måste beqväma sig till distinktioner. Sedan de Gallikanska kyrko-friheterna under Ludvig XIV blifvit faststälda, och påfvens ofelbarhet deruti inskränkt genom kyrkans fordrade samtycke, blef fuller i detta afseende äfven en annan distinktion bragt å bane. Det var distinktionen emellan det *faktiska* och det *doktrinella.* I det förra skulle påfven kunna irra sig, i det sednare icke. Distinktionen har aldrig blifvit erkänd af strängare katholska theologer, och erkännes än i dag icke, såsom färska exempel bevisa. I den protestantiska theologien har, sedan den torra bokstafs-tron ej längre kunde bibehålla sig, man slutligen kommit till en ytterligare distinktion, nämligen emellan *form* och *sak.* Man medgifver temligen allmänt att den förra i bibeln beror af vexlande tidsföreställningar, och man uppsöker det oförgängliga, för alla tider gällande, under denna slöja. Men hvad är då sjelfva *saken* och i hvad mån beror den af *formen?* — Det är hufvudfrågan. — Och meddelar man förnuftet domsrätt i denna urskilningsfråga, är förnuftet ej dermed insatt till domare i *saken?*

Det kunde ej ske annorlunda.

3. Vi hafva kommit till den punkt, der de *ny-kyrkliga* och *mot-kyrkliga rörelserna* i vår tid funno sin grund. Så väl de sjelfva, som det motstånd de framkallat, framställa egentligen striden för och mot den *rationalistiska* ståndpunkten i den *nyare* theologien, synnerligen i den *Tyska,* som alltid lefvat med vetenskapen i den innerli-

gaste förbindelse, och som, motsatt den gamla, positiva christendomen, i ett vidt utbredt tänkesätt gjort sig gällande. Redan reformationen hade ställt sig på den rationellt doktrinära ståndpunkten. Ty ser man nogare till, så var det egentligen det *Paulinskt-Augustinska lärobegreppet* — som alltid varit det djupare religiösa draget äfven i katholicismen — egentligen var det detta lärobegrepp om den gudomliga nådens allmakt och ovärdigheten af allt menskligt görande, hvilket uttalade sig hos den störste af reformatorer. Och i sig sjelft var det, på den farliga höjd hvartill de Romerska missbruken sig upphäft, redan tillräckligt att sätta oförsonlig fiendskap mellan påfvedömet och en man sådan som Luther. Ty detta läro-begrepp, i sin stränga konseqvens, ville blott veta af *ett* nådemedel, nämligen tron på Christi förtjenst. Redan derigenom trädde det skarpt emot påfvedömets hela riktning, hvilket alltid gått ut på att genom mångfaldigande af nådemedlen rikta kyrkans skatt och tillika lämpa sig efter menniskornas olika böjelser. Emedan Luther fann bekräftelse på sin lära i den heliga skrift, derföre var bibeln för honom det högsta, — svårligen tvärtom. Huru föga aktningsfullt han yttrade sig om ett apostoliskt bref som syntes honom vara emot rättfärdiggörelsen genom blotta tron, och huru han icke en gång ville höra på Paulus sjelf der denne sätter kärleken öfver tron, är väl bekant.

Vi hafva redan antydt den djupa religiösa motsägelse, i hvilken Luther blef fången, nämligen att den menskliga friheten, den han likväl sjelf framkallat på fältet, för Gud ej kunde bestå. Ännu skarpare och mindre hjertlig frambröt denna motsats af frihet och nödvändighet hos Calvinus. Också har den i Calvinismen och dess sekter framkallat ytterligheterna både af den mest fatalistiska rigorism

och det tygellösaste godtycke, utan att komma till någon bemedling. Dermed drog så länge ut, att religionen slutligen hade förlorat sin makt öfver sinnena. Efter de stora religionskrigen inträdde, i synnerhet med adertonde århundradet, i andeliga saker ett provisoriskt, till den kallaste liknöjdhet sig närmande tillstånd. Den vetenskapliga verksamheten utbredde sig med desto större lifligbet åt alla sidor, under det kyrkorna blott till det yttre fortfarande bestodo under den verldsliga maktens förmyndarskap.

Detta de religiösa angelägenheternas provisoriska tillstånd har i våra dagar plötsligen, ja emot all af jordens herrar beräknad sannolikhet, kommit till slut. Anade man väl på Wiener-kongressen, att religionen ännu en gång hos folken skulle blifva ett politiskt moment af betydenhet? Eller hade man väl annars på denna stora kompromiss af dynastiska intressen så ofta kastat olika konfessioner tillsammans under *en* regering, liksom förekomme dervid ej minsta betänklighet? — Och likväl finnes det ingen enda af dessa sammansättningar som ej medfört allvarsamma faror. Till och med de gamla mosaik-staterna af detta slag glesna redan i sina fogningar.

Med denna konfessionernas nya lifaktighet synes väl en annan företeelse stå i strid, då dessa konfessioner ej blott uppstå emot hvarandra, utan äfven hvar för sig råkat uti inre söndring. Men ser man nogare på denna söndring, så är den öfverallt densamma. Öfverallt och i alla konfessioner har samma motsats framträdt mellan den *positiva* och den *rationalistiska* christendomen; och anhängarne å ömse sidor känna sig redan närmare *befryndade* med hvarandra, än genom fordna konfessionella skilnader *söndrade*. Så stå nu i Tyskland *ny-katholiker* och *ny-protestanter* tydligen på samma rationalistiska grund. Också närma de

sig till hvarandra, under det att katholiker och protestanter af gamla slaget blifva dem alltmera gramse.

Öfverallt förmärkes orthodoxiens återtåg till hennes gamla fäste. Lycklig, om hon ej der redan finner fienden före sig. För denna fara är visserligen den gamla protestantiska theologien ännu mera utsatt än den katholska. Ty den sistnämnda, af ålder misstrogen mot all filosofi, äfven då denna visade sig som vänligast, har efter reformationen intagit en afgjordt fiendtlig ställning mot allt filosofiskt vetande, och, i den föreställning att ingenting skett som hon ej förutsett, nu med skadeglädje betraktar den i det protestantiska lägret alltmer omkring sig gripande förvirringen.

Det är derföre som en hemlig ny katholsk dragning genomgår verlden. Den röjes hos alla dem som, trötta vid förvirringen, längta efter ett lugn, hvilket de säkrast tro sig kunna njuta under den gamla kyrkans myndighet. På många ser man det tydligt nog att, om de *ännu* hade att välja, *deras* val snart vore träffadt.

Uppenbarligen befinner sig också den gamla protestantiska theologien derutinnan uti en farligare ställning, att hon är fienden vida närmare. Också är hon vid sämsta lynne hos sådana som blott kunna vända ett förtretligt ansigte än åt ena sidan, än åt andra. Ty alla de motsatser som den gamla protestantiska theologien redan trodde sig hafva besegrat, och hvilkas fara påfvedömet förmente sig hafva undgått igenom förtryck och våld, — motsatserna mellan tradition och skrift, mellan tro och vetande, — hafva just uti protestantismen kommit uti allt häftigare strid, emedan fältet här blef öppet för den fria undersökningen.

Men skulle för den protestantiska *kyrkan* — ty *så* kallar jag den, oaktadt hennes inre motsatser — skulle för denna kyrka ingen segerpalm vara att förvänta, för

det hon djerft kastat sig i faran, i stället för att undvika den? — Jo, ej förgäfves tror jag henne hafva kämpat för det högsta pris. Om patriarken Jakob berättas, *att han hafver brottats med Herran;* och likväl gick han välsignad ur striden och kände sin själ frälsad. Ännu i dag tillåter Gud menniskan denna lek med de henne ofvanifrån förlänade krafter. Ty menniskan är barnet i hans hus. Att *himmelriket lider våld* är väl det djerfvaste ord som på jorden blifvit uttaladt. Likväl står det skrifvet, och vi veta *hvem* som det sagt. Sannerligen, allt blifver ett redligt forskande efter sanningen förlåtet; emedan villfarelsen blifver här tillika en rening. Det är på sådana sinnen som aposteln Paulus syftar då han talar om sådana, hvilka *blifva saliga såsom genom eld.*

Om den menskliga friheten för Gud kan bestå, sammanhänger med frågan om *rättfärdiggörelsen,* hufvudfrågan i all religion.

Gud lät ej *dela* med sig, om han ej sjelf *meddelade* sig. Detta var ock hemligheten af försoningen i Christo. I katholska kyrkan har presten tagit denna försoning på sig, och rättfärdiggörelsen derigenom blifvit en utom subjektet fallande handling. Reformatorerna satte den inom subjektet. Gud lät ej dela med sig. Subjektet skulle uppgifva sig sjelft.

Fråga blef, om det numera *kunde* göra detta. På *det* sättet, som man fordrade det, svårligen. Det skulle helt och hållet öfverlemna sig åt tron och genom blotta tron rättfärdiggöras. Föremålet för tron var åter Guds i den heliga skrift uppenbarade ord. Men nu hade skriften sjelf genom reformationen blifvit ej blott ett föremål för tron, utan ock ett föremål för undersökning; och att underordna sig sitt föremål tillhör allt vetande. Nu gifves det väl föremål af en sådan inre höghet och makt, att

de, underlagda vetenskapens öga, upphöja sig sjelfva och slutligen rycka forskaren med sig. Och många fromma forskare hafva intygat att sådant ofta är fallet med bibeln. Men är väl allt i bibeln, äro ock tids-föreställningar, hvilka nödvändigt försvinna för vetenskapens ljus, också af detta slag? — Och om det torde vara det rådligaste att icke anse bibeln för ett compendium i vetenskaperna, utan blott för en inledning till den allranödigaste vetenskap, huru menniskan kan blifva salig; — *huru* är denna allranödigaste vetenskap sjelf att fatta, då man i densamma först har att urskilja det nödiga från det mindre nödiga? — Med ett ord, den påbjudna bibeltron är *vilkorlig*, är ingen *blott* tro mer, och *kan* såsom sådan *ej påbjudas;* han är tillika ett *vetande* eller *förutsätter* ett vetande. — Vetandet har följaktligen först och främst med sig sjelft att göra, för att bringa sin egen sak på det rena; och det var derföre som i religions-angelägenheter det förr nämnda provisoriska tillståndet inträdde.

Under sådana omständigheter kunde det lätt hända att läran om rättfärdiggörelsen tog en vändning rakt i motsats mot sin ursprungliga mening. Och så har det sig äfven begifvit.

Subjektet har *rättfärdigat sig sjelft* och har inrättat derefter sin gudoms-idé — hvilken dessutom i den moderna vetenskapen blott blef ett fyllnads-begrepp. Med den förlorade känslan af *synden* bortföll behofvet af en förlossning. Synden kom ej ur en ond princip; dess orsak hade man blott att söka i en tillfällig svaghet af den goda principen hos menniskan, hvilken derföre genom lära och föredöme af dygdiga menniskor — af Christus ibland andra — kunde stärkas. Slutligen, om ej ett behörigt lycksalighets-mått kom den dertill skapade menniskan i

denna verld till godo, skulle detta afhjelpas i en bättre verld genom den gudomliga rättfärdigheten.

Emot en sådan förvandling af läran om rättfärdigörelsen sträfvade alla som höllo sig till den gamla tron. Men just för denna gamla tro hade samma lära visat sig ovederlägglig. Subjektets nya tro på sig sjelft kunde blott förstöras derigenom att det vetande, hvarpå den var grundad, bröts och upplöstes uti sina motsatser. Hvilket också slutligen försiggått.

Än en gång: Gud lät ej dela med sig. Endera: han *var*, allt i allom, och då all vexling af varande och ickevarande endast skenbar; eller ock: endast denna vexling af det förgängliga *var* (om detta ord här må brukas) — så att i denna vexling menniskans ande var utan Gud eller sin egen Gud.

Det sistnämnda var också den i sig sjelf återgångna andens sista ödslighet och utarmelse. Ty på *honom* är hvarken kategorien af *varelse* (han går utöfver varandet), ej heller kategorien af *icke-varelse* (denna kan icke betvinga honom) tillämplig. Med anspråket att *bestämma sig sjelf*, omfattar han bäggedera, så väl det obestämda varandet (som just är icke-varelse), som det bestämda varandet. Han är det mellan och öfver bägge sväfvande. Dermed når han upp ända till den *ursprungliga skapelsen*, och kan likväl i sig sjelf finna hvarken begynnelse eller slut. Han är det i evig oro sig sjelft förtärande; och *deruti* har han erkänt sin egen lott. Denna lott är en fallen andes, som ej af egen makt kan hinna till Gud. Men denna mennisko-andens sista insigt är mera värd än alla de trappsteg som han måst genomgå för att komma till densamma.

TIDENS RELIGIÖSA FRÅGA.

Vi ha kommit till tidens religiösa fråga. Hon är ej inskränkt till de kyrkliga frågorna. Kyrkorna äro flera, religionen är blott en. De kyrkliga frågorna uttömma ej den religiösa frågan. Denna är i alla kyrkor, i alla religiösa föreningar en och densamma. Också kommer hon väl slutligen att på detta område bringa allt till afgörande.

I sjelfva verket visa sig liknande företeelser i alla religioner, hvilka för bildningen äro tillgängliga och ej alldeles förvildade. Öfverallt märker man redan länge en riktning, deri liknande protestantismen, att den sträfvar till den religiösa öfverlemningens renande ifrån traditionens utväxter. De protestantiska schismerna i Hebraismen, Bramaismen och Islamismen äro bevis derpå. Men äfven en annan, rent rationalistisk riktning, som går utöfver de positiva religions-källorna och bedömmer dessa efter förnuftslagar, vinner öfverallt vidsträcktare rum.

Den första af dessa riktningar går tillbaka till de gamla skriftliga religions-urkunderna, hvarhelst sådana äro att tillgå, och kan anses på deras grund uppsprungen. Den andra saknar väl ej heller all national halt, men kommer tillika från främmande inflytelse, mest ifrån den Europas moderna kultur, som, framgången ur den verldsliga vetenskapen, har gjort vår verldsdel i krigets och fredens konster så mycket mäktigare än alla andra, men som, sjelf temligen likgiltig mot all positiv religion, i ej ringa mån har befordrat indifferentismen i alla religioner.

Äfven den närvarande religiösa rörelsen i Europa har föga ändrat i detta förhållande och snarare lagt mera hinder för christendomens utbredande. Det tyckes som om christendomen, nu i besittning af så många bildningens medel, likväl förlorat den expansiva kraft som förr var den allena saliggörande kyrkan egen, lifvade hierarkien och ännu gjorde Portugisers och Spaniorers eröfringar i nya verldsdelar till kyrkans eröfringar. Visserligen har äfven protestantismen gjort epok genom missions-väsendet. Men detta har han mindre att tacka sina orthodoxa theologer för, än sina sekter, lifvade af gammal-pietistiska tendenser, ehuru dessa samma orthodoxer stämplat dessa sekter till separatistiska. Det gäller i synnerhet om brödraförsamlingen och om methodisterna. Det är *dissenterna* — icke de protestantiska *stats-kyrkorna* — som de sista verldshistoriska bedrifter på detta fält tillhöra, genom spridningen af Jesu lära till så många fjerran öar och länder. — Dissenterna tillhör den odödliga äran deraf att Negerslafvarnes emancipation, sedan den förnämligast genom deras outtröttliga bemödanden gått igenom i det Engelska parlamentet, slutligen med ordning och frid, utan utgjutelse af en enda blodsdroppe, kunde verkställas; emedan *deras* missionärer först gjort slafvarne till christne innan de frigjordes. Det är först genom *sekternas* sant christliga ifver som i våra dagar ändtligen också *stats-kyrkorna* blifvit uppväckta ur sin långvariga djupa sömn. Nu begynna dessa med vida större anspråk att röra sig på samma fält; men thy värr synes denna verksamhet alltför ofta mera riktas emot *annorlunda tänkande* christne, än på ernåendet af ett gemensamt christligt mål. Så blifver denna verksamhet förlamad genom ömsesidig misstro, inre tvedrägt och förargligt och bittert konfessions-gräl. Och hade ej christendo-

men en egen inneboende kraft; af *sådana* hjelpmedel hade den väl föga att hoppas för sin utbredelse.

Men egde ej christendomen en egen intensiv kraft, som, äfven då den utåt synes hvila, blott djupare samlar sig inåt; till denna religion hade då ej företrädesvis tidens religiösa fråga blifvit riktad. Ty endast på dess område är denna fråga möjlig; och den kan utom christendomen ej en gång begripas.

Och här må vi åter erinra om förr uttalade ord [1].

Religion, säger man, är Guds kännedom. Men ingen kännedom kan rent af gifvas, eller endast utifrån meddelas. Just de ädlaste gåfvor äro de, hvilka man omöjligt kan emottaga såsom blotta skänker, utan hvilka man tillika måste sjelfständigt tillegna sig. *Sanningen* framför allt är en gåfva af detta gudomliga slag. Hon *kan* ej bortskänkas. Deraf följer att det väsende, hvilket Gud meddelat det höga företrädet af sin kännedom, också af honom måste vara utrustadt med den sjelfständiga förmåga som dertill fordras, och att af denna förmågas utveckling Guds uppfattning likaledes beror. Men har nu denna förmåga af Gud sjelf erhållit lagen för sin utveckling, så har äfven Gud sjelf gjort sin kännedom beroende af samma förmågas utveckling. Han har det gjort; emedan han endast vill dyrkas med insigtsfull frivillig undergifvenhet. Det är hans ära, det är målet för hans skapelse.

Den äldsta religion var *fruktan*, i hvilken menniskan endast kunde begripa Gud såsom *makt* och dyrkade honom i naturens krafter. Det är hedendomen. I denna religion går naturligen makt för rätt. Slafveriet har sitt ursprung i densamma; och öfverallt, hvarest detta ånyo uppträder, ser man ock en ny hedendom.

[1] Jfr *Om vår tids inre samhällsförhållanden.*

Vanligen ställer man *uppenbarelsen* emot densamma; ehuru, om denna tages i vidsträcktare mening, äfven hedendomen hörer dit. Uppenbarelse sammanfaller med begreppet om *under*. Under kallar man det som genom intet föregående låter sig förklaras. Denna oförklarlighet kan blott vara skenbar; den har ofta nog varit det; och med utvidgad kännedom försvinna undren. — Månne likväl alla? — Har icke äfven vetenskapen sina under, beundransvärdare ju mer de betraktas, ju mer de undersökas?

Det finnes sådana outplånliga under; och äfven naturvetenskapen har måst erkänna detta. Den moderna naturvetenskapens första allmänna förutsättning var, att i naturen ej finnes något språng, utan att det ena utvecklar sig ur det andra i oafbruten följd. Vetenskapen har funnit sig nödgad att inskränka detta sitt första antagande. Det gäller inom naturens särskilda områden, om man tager hvart för sig. Det gäller icke *mellan* dessa områden. Emellan hvart och ett sådant och det följande är ett språng, en ny begynnelse, som endast ur sig sjelf låter sig förklaras.

Så är det en omöjlighet att härleda den *organiska* naturen utur den *oorganiska*. Lifvets lagar kunna allt tydligare läggas i dagen och i sitt sammanhang utforskas. Sjelft låter det sig omöjligen ur någon yttre orsak härledas. Det är och förblifver ett under, och, såsom allt sådant som endast ur sig sjelft är förklarligt, en afbild af det gudomliga. Derföre har hedningen på mångfaldigt sätt dyrkat Gud uti *lifvet*, emedan han betraktade det såsom en Guds uppenbarelse uti naturen.

Men likaså omöjligt som det är att förklara *lifvet* utur det *liflösa*, äfvenså omöjligt är det att härleda det *moraliska sjelfmedvetandet* utur det *moraliskt-medvetslösa*, eller att förklara förnuftet som en naturprodukt.

Det uppgående medvetandet af *förnuftet*, så vidt detta är *öfver* naturen, blir tillika medvetandet att Gud är öfver naturen, med sig sjelf den ende såsom skapare och lagstiftare. Det är Guds *andra* uppenbarelse — uppenbarelsen af *lagen* — ty förnuftet är förmåga af lag. I hedniska sinnen har denna uppenbarelse först fallit. Deraf den vidunderliga brytningen af detta nya ljus vid dess första uppgång öfver en i dunster höljd horisont. Gud, den ende Guden, tillika ett enda folks Gud; hans lag en yttre lag, som ställer det moraliska och det ceremoniella i bredd: lydnaden blind, förhoppningarne jordiska.

Denna andra Gudsdyrkan är blotta *lydnadens* religion. Så hafva de gamle Hebreer honom dyrkat; äfven efter christendomen har denna religion i Mahomets lära utbildat sig till en *religiös fatalism*. Friheten är denna religionen obekant; derföre har hon bibehållit det husliga slafveriet med månggiftet.

En *meddelad sjelfständighet*, sade vi, vore vilkoret för Guds kännedom. Redan såsom meddelad är denna sjelfständighet icke förklarlig ur naturen, öfver hvilken den upphöjer menniskan. Menniskan måste söka denna förklaring på en gång i sig sjelf och tillika *öfver* sig.

Men allt högre är för det lägre obegripligt, om det ej *sig sjelft meddelar*. Så har det gått med det absoluta undret, den *egentliga* uppenbarelsen, i hvilken Gud, som också är *öfver* förnuftet, har till menniskan sig nedlåtit. Att Gud så högt älskar det af honom skapade *fria* väsendet — i hvars makt det alltså stod att från honom affalla, och som har från honom affallit, — att Gud så högt älskar detta väsende, att han sändt sin egen *son* till den i det timliga försjunkna menniskan, för att genom det största af alla kärleksbevis röra menniskans hjerta att sig

till *honom* omvända: det är Guds barmhertighet, som högre är än allt förnuft. Kärleken är öfver förnuftet. Man kan ej sluta sig till kärleken, ej på egen hand konstruera sig till honom. Kärleken måste *komma till mötes*, kärleken måste *erfaras;* endast kärleken löser gåtan huru friheten hos menniskan kan för Gud bestå. Ty blott kärleken, som helt och hållet lefver i sitt föremål, gifver *allt* för att emottaga *allt*, och vet derutinnan af ingen skilnad.

Fältet för denna erfarenhet har blifvit menniskan öppnadt i den *tredje* religionen, hvilken är *kärlekens* religion. Att Gud, den allsmäktige, icke blott har velat dyrkas uti sin *makt;* att han ej nöjer sig med en blind *lydnad*; att han i och för sig sjelf vill kärlek, lydnad och dyrkan ur ett villigt, insigtsfullt hjerta: det är en Guds ödmjukhet, inför hvilken all mensklig stolthet och all mensklig ödmjukhet förgå och endast kunna upplösa sig i tillbedjande [*].

Den sanna *menniskan* och den sanne *Guden* hafva liktidigt blifvit uppenbarade. Det sena begreppet om menniskan har först med christendomen inträdt i historien. Det har der inträdt med en menniska som från Gud utgick, till Gud återvände, och slutligen led en slafs straff; på det intet menskligt måtte vara under honom, liksom öfver honom ingenting är, emedan han lärde att menniskan är af gudomlig börd och hafver en evig förhoppning. — För öfrigt visar sig i hvad han gjort och i hvad han lidit,

[*] Kärlekens andeliga natur är lika oegennyttig, som den sinliga kärleken högst egennyttig, emedan den endast drifves af begärets egennytta. Också visar sig kärlekens andeliga natur i renare gestalter än i köns-kärleken. Så i föräldra-kärleken, den barnsliga kärleken, syskon-kärleken, vänskapen, troheten, fosterlands-kärleken, med ett ord: i all den kärlek som utan sjelfbegär endast lefver i sitt föremåls lycka.

ännu mer en person och ett factum än en bild och en lära. Men kommen är han ock att i hvarje bröst åter födas. Det är återuppståndelsen af det gudomliga medvetandet i menniskan utur den dödsnatt hvari det så länge hade varit begrafvet.

Ty det *moraliska idealet*, som under strålarne af kärlekens religion afslöjar sig i menniskans själ, är icke endast en *tankebild*, det är en *gudomlig närvarelse* och en *gudomlig nåd*, hvar de rätt sökas; det är närvarelsen på en gång af en *frälsare* och *domare*.

Rationalismen har i religionen i synnerhet låtit den *moraliska* synpunkten framträda. Men den har ej genomfört densamma, och, ehuru mycket den talar om frihet, har den likväl ingalunda framträngt till hennes sanna begrepp. Ty rationalismen stannar vid motsatsen mellan *förnuft* och *sinlighet*; liksom om något annat än *ande* kunde i sjelfva verket vara *anden* motsatt.

Huru sig härmed förhåller, visar oss redan en enkel analys af de första moraliska begreppen. Betraktom menniskan i det ögonblick då medvetandet om *godt* och om *ondt*, nämligen i *moralisk* mening, i henne uppgår. I sin första betydelse sammanfaller det goda med det *sinligt angenäma*, liksom det onda med dess motsats det *oangenäma*. Men det visar sig att för reflexionen dessa intryck alltför lätt vexla och förändra sin natur. Man finner huru lätt det angenäma öfvergår till det oangenäma, och det oangenäma tvärtom förvandlar sig i sin motsats. Häraf en fordran för reflexionen att underkasta bägge en regel, ett ändamål. Det goda — icke i sin sinliga omedelbarhet, hvari det är oupphörligt vexlande och föränderligt, utan fattadt i förhållande till ett ändamål — blir sjelft ett relatift godt, nämligen såsom medel till ett ändamål. Så uppstår begreppet om det rela-

tiva eller det rationella goda, hvilket är detsamma som det *nyttiga*. Menniskan använder utan betänkande allt såsom medel för sin lycka, tills för henne medvetandet uppgår om ett väsende, hvilket, emedan det är sitt eget ändamål, ej låter använda sig såsom blott medel. Det är uppgången af menniskans sjelfmedvetande såsom ett förnuftigt väsende, och det uppgår hos henne fullkomligt samtidigt med medvetandet om hennes *like*, som hon ej får bruka endast såsom medel. Detta är morgonrodnaden af det *moraliska* medvetandet, som har allt medvetandes dubbelnatur. Det är nämligen ett *ömsesidigt* medvetande, för bägge, för alla det *samma*. Det är *samvetet*.

Det är en intelligensens lag, att den blott kan finna *sig* i en *annan*. Hvarje intelligens, för sig betraktad, innefattar väl *möjligheten* ej blott af sin egen existens, utan af *alla* intelligensers. Vore det ej fallet, så kunde de aldrig *för hvarandra* existera. Men af denna möjlighet blir ej verklighet, ja den kommer ej ens såsom möjlighet till medvetande annorlunda än genom en annan intelligens. Denna lag bestämmer sig nu genom det ofvan sagda närmare.

Det är den *moraliska* lagen som är ett vilkor för allt sjelfmedvetande, så att detta omöjligen kan utveckla sig utan att denna lag framträder för tanken. Med den moraliska lagen inträda menniskorna i ett förhållande af fullkomlig *ömsesidighet:* »gör icke hvad du icke mot dig vill hafva gjordt; gör allt det som du vill hafva emot dig sjelf bevisadt». — Det goda erhåller härigenom sin tredje, en högre betydelse. Det goda blir det *rätta*, det onda det *orätta*. Och här träder mennisko-anden redan in i sin egen verld och i ethern af rent andeliga förhållanden. Betraktelsen af det moraliska omdömet — eller *samvetet* — skall tydligare visa oss detta.

Jag finner mig först utan medvetenhet af min andeliga natur (hvarföre barnet ej heller säger *jag*). Jag finner mig derefter såsom ett dubbelväsende af sinlighet och ande; men af samma orsak känner jag också mitt andeliga väsende *bestämdt* genom vilkor, hvilka, såsom börd, anlag, uppfostran, lefnads-öden, icke af mig bero; och jag skulle således ej vara ansvarig för deras inflytelse. Men redan den första strålen af det moraliska medvetandet medförer full *visshet* att jag *kan* allt hvad jag moraliskt *bör*, och att all underlåtenhet i uppfyllandet af min pligt kommer att tillskrifvas *mig;* hvilket aldrig kunde vara fallet om någon yttre nödvändighet för mig vore oundvikligen bestämmande. Ja äfven den fysiska förmågans absoluta gräns gäller här icke såsom ursäkt, då samvetet tydligt nog säger mig att ock mitt lif för pligtens skull bör och kan offras. — Ett faktiskt bevis, att samvetets fordran vänder sig till ett högre *sjelf*, hvilket ingen fysisk nödvändighet kan fängsla.

Derförutan vore ock all moralisk lag omöjlig. Men den är i allmänhet såsom *blott* lag otänkbar, om frågorna: *för hvilken?* och *af hvilken?* lemnas obesvarade.

Ingen lag låter tänka sig som ej vore uttryck af en *nödvändighet.* Men då den moraliska lagen tillika är en lag för *friheten,* som blott bjuder hvad som *bör* göras och till detta *bör* lägger förutsättningen af ett *kan;* så leder allt detta blott till en *nödvändig möjlighet.* För sig sjelft taget, ett sig sjelft upphäfvande begrepp. Ty för att vara *nödvändig* måste den moraliska lagen *kunna* uppfyllas; för att endast vara *möjlig* måste den aldrig komma till uppfyllelse, så att af möjligheten blifver verklighet.

Det vanliga föreställningssättet, att den moraliska lagen blott i ett oändligt *närmande* till målet skulle kunna

uppfyllas,

uppfyllas, innehåller endast ett undvikande af den egentliga svårigheten. Ty hvad vore närmandet till det *omöjliga* annat än sjelft en omöjlighet? Moraliska lagen förutsätter således det *moraliska idealet*, icke endast såsom *möjligt*, utan såsom *verkligt* och såsom *personligt;* hvarigenom förhållandet till den moraliska lagen tillika blir förhållande till en *lagstiftare*.

Nödvändigheten, att moraliska lagen aldrig skulle kunna fullkomligt uppfyllas, söker man väl förklara just utur de gränsor, med hvilka *sinligheten* inskränkt menniskans andeliga förmögenheter. Dessa gränsor skulle följaktligen, enligt theorien af det oändliga närmandet, väl kunna utvidgas, men aldrig öfvervinnas. Men den oändliga processen visar sig äfven här såsom ett fullkomligt misslyckadt bemedlingsförsök.

Ty moraliska lagen vänder sig icke till *sinligheten*, såsom *sådan*. Det sinliga är hvarken ondt eller godt, ehuruväl det blifver det ena eller det andra alltefter som det af viljan brukas. Det är till *viljan*, såsom *förmågan af godt och ondt*, som den moraliska lagen riktar sig; hvaraf åter följer att det *onda* ingalunda kommer från *sinligheten*, utan ifrån *friheten*, och att det onda således sjelft har en *andelig* princip. Huru mycket mer det *goda?*

Det är blott en trogen analys af personlighets-begreppet som fört oss till detta resultat: att menniskans förhållande till den *moraliska lagen* i sjelfva verket vore otänkbart, utan att tillika innebära ett förhållande till det *moraliska idealet*, och till detta icke såsom en möjlig tankebild, utan såsom till ett *realt*-idealt väsende, som sjelft blott kan vara en *person* och en ren och helig vilja.

Ser man på det rationalistiska tänkesättets egentliga kärna, så innehålles denna i den satsen, att *Christus blott*

var en menniska — visserligen en vis, ädel, förträfflig menniska, som genom lära och föredöme har på menskligheten verkat och ännu verkar förädlande. Allt hvad en *menniska* kan vara för den andra — och huru oändligt mycket är ej detta! — vill man i honom tacksamt vörda, men ingen *gudomlig frälsare*, utan hvars hjelp den *andeligt onda* principen förblefve obesegrad. Detta sammanhänger med det rationalistiska gudoms-begreppet, sådant detta redan härstammar ur den moderna vetenskapens första mekaniskt-mathematiska epok. Ty denna satte Gud utom verlden såsom den första orsaken till all rörelse, hvarigenom i den oändliga kedjan af underordnade orsaker och verkningar för ingen gudomlig inflytelse vidare blef någon plats. Det är den abstrakta *deismen* äfven i denna epoks filosofi, hvarutinnan ännu i dag så många gerna vilja se vetenskapens högsta resultat. I den följande dynamiskt-fysiologiska epoken visar sig visserligen, huruledes detta helt och hållet ytliga gudoms-begrepp slog om till sin motsats, nämligen till en *pantheism*, som gjorde Gud till en allt utur sig sjelf alstrande, allt genomträngande verldskraft, men med läran om Guds immanens i verlden sammanmängde Gud och verld. Rationalismens indifferentism har denna lära utbildat vida skarpare än den föregående. Spinozas skrifter skola alltid förblifva handboken för all rationalistisk theologi och skrift-utläggning; ehuruväl de moderata rationalisterna aldrig kunnat beqväma sig till alla Spinozas konseqvenser. Tvärtom, de hafva alltid förblifvit pantheismens motståndare. I sig sjelf var likväl denna ett stort framsteg. Ty pantheismen kan icke ur filosofien *uteslutas;* ehuruväl han bör och kan af en bättre filosofi *besegras.*

Vid rationalismens i våra dagar så vidt sträckta utbredelse kunde man väl vänta att verlden ginge en *unitarisk*

christendom till mötes; men sannolikt skulle denna endast blifva ett moment af vår tids religiösa process. Troligen skulle, liksom herraväldet hos den nuvarande medelklassen — hvars öfvervägande förståndighet så lätt befryndar sig med rationalismen — blifver en politisk, så äfven den unitariska christendomen blott komma att framställa en religiös öfvergångs-formation. Ty det sanna *menskliga* personlighets-begreppet leder nödvändigt till det sanna *gudomsbegreppet*. Begreppet om *Guda-menniskan* förmedlar båda.

Det är i denna förmedling som det *goda* ock framstår i sin högsta bemärkelse. Det är då den fria, fröjdfulla öfverensstämmelsen med den gudomliga viljan, hvarvid denna ingalunda kan tänkas såsom overksam, utan, i samma mån som menniskans sträfvande är allvarligt, oegennyttigt, sjelfuppoffrande, äfven kommer menniskan kärleksfullt till mötes, eller faderligt tillropar henne om hon vill lyssna till »enslingen i hjertat», såsom ett Indiskt ordspråk kallar samvetet. Det är i den *oegennyttiga kärleken* emellan menniskor som detta högsta förhållande har sin enda afbild. Det är Guds kärlek, — det är kärleken till Gud, hvilken ock innefattar den rätta kärleken till nästan.

Men i samma mån som det *goda* sålunda fullständigt bestämmer sig, bestämmes ock dess motsats: det *onda*. Så att, om det förstnämnda är menniskans första innerligaste enighet med sig sjelf och Gud, det andra är menniskans djupaste tvedrägt och hat till Gud och likar; — äfven sjelfkärleken *måste* vända sig hatfullt emot sitt eget jag. Ty om det goda framställer personlighets-principen i dess högsta *positiva* mening, så visar sig i det onda samma princip i sin djupaste *negativa* bemärkelse. Det är en förnekelse af den *ömsesidighet* som är alla intelligensers lifsluft; ty utan ett *du* kan ej heller ett *jag* existera, hvarföre äfven *det*

onda — eller snarare *den onde* — är ett *jag* som icke erkänner något *du* och derföre endast kan erfara sig sjelft såsom sjelfförstörelse. Det är denna sjelfförstörande *tendens* som också blifver det enda *intet*, hvartill anden kan sig bringa, ett intet som ej blott är en privation af existensen, utan en i negativ riktning satt, emot sig sjelf fiendtlig verksamhet, hvilken dock icke *kan* förinta sig sjelf. Ty intet *sjelf* kan förgås, emedan det sluter existensens källa (tiden) inom sig. Derföre kan ock menniskoanden fördraga begreppet om *döden*, hvilken djuret är underkastadt utan att känna honom. Ty redan i sjelfva detta begrepp går anden utöfver all död.

Frågan om det *ondas* uppkomst är väl filosofiens svåraste fråga. I sig sjelf är den dock ej svårare än frågan om det godas *uppkomst*, då detta snarare borde anses såsom hafvande varit från början. Också kan man ej tänka sig det onda annorlunda än såsom lefvande på missbruket af det godas krafter. Frågan blir derföre: huru har det *onda* uppstått ur det *goda?* — hvarmed i afseende på sjelfva det goda förenar sig den andra frågan: huru har det *förgängliga* kunnat uppstå ur det *oförgängliga?*

Om vi funne oss nödgade till den bekännelse, att vår filosofi *ej* kan besvara denna fråga; så låter likväl frågan icke afvisa sig. På ett eller annat sätt måste ock svaret derpå ligga inom förnuftet; emedan frågan är förnuftets egen.

Vi hafva redan haft att göra med en fordran, hvars uppfyllelse syntes på en gång möjlig och omöjlig. Det var i betraktelsen af den *moraliska* lagen. Vi funno att denna lag, till och med som *fordran,* vore otänkbar utan förutsättningen af det moraliska idealets verklighet och verksamhet. Det torde med förnuftets högsta theoretiska fordran ej förhålla sig annorlunda. Svaret beror här ej min-

dre på den *gudomliga vishetens* erkända verklighet och verksamhet, än svaret på förnuftets högsta praktiska fråga beror på den *gudomliga kärleken.* Insigten i denna vishet, erfarenheten af denna kärlek utgöra den högsta sanna kunskap. Tillsammans beteckna bägge kunskapsförmågans på en gång theoretiska och praktiska natur; hvarföre framstegen på den ena sidan betingas af framstegen på den andra, så att filosofiens uppgift är icke mindre ett *problem* än ett *theorem.* Ty i sanning lärer man blott *känna* det goda i bemödandet att *utöfva* det, liksom det onda i bemödandet att *öfvervinna* det. Kunskapen om bådas natur, om deras härkomst och deras förhållande till hvarandra, är en kunskap hvilken man alldeles icke kan förvärfva utan att *lefva.* Och just derföre kunna de högsta frågorna icke endast theoretiskt besvaras.

Hvad jag härom ville yttra kan derföre mindre blifva bevis än antydning; så mycket mer som bevis blott äro möjliga der det ena låter härleda sig ur det andra. Men med *friheten* ha vi kommit till en princip som *sjelf* är sitt eget *andra* och blott ur sig sjelf förklarlig; hvarföre man ock aldrig *kommer* till personlighets-principen, om man ej med den *begynner.*

Vi säga derföre, att Gud sjelf är den högsta *personlighet* [*], men äfven derföre, såsom sådan, ej kan tänkas utan en personlig skilnad inom sin egen enhet; i följd

[*] Den *opersonlige* Guden var ej blott *öfver,* utan *emot* förnuftet. Ty pantheismens försökta förnufts-system sjunker tillbaka i det *obestämda varandet,* som är *icke-varande.* Derföre utbryter ock pantheismen såsom en all individualitet förtärande eld, så snart vetenskapen behagar sig i en *falsk* sjelfständighet; och detta är äfven betydelsen af den i vår tid åter uppvaknade pantheismen, hvilken i religion, såsom i filosofi, är den verkliga *skärselden.* Väl är den gudomliga kärleken högre än allt förnuft; men denna kärlek fordrar

hvaraf han af evighet har frambragt sin sjelfständiga motbild, hvilken är Gud uti Gud, det gudomliga ordet, i och genom hvilket allt är skapadt vordet; — att detta är den uti idealisk mening himmelska skapelsen, i hvilken alla intelligenser, införlifvade såsom gudomliga ideer uti Ordet, som vi kalla Guds Son, der bilda ett organiskt helt [10]; — att, då *dessa*, genom missbruk af den dem förlänade sjelfständigheten, från Gud affällo (hvilket för öfrigt ej kunde med sig föra någon förändring mellan personerna inom gudomen), den jordiska naturen med den blott yttre tiden och det yttre rummet tagit sitt ursprung genom detta de himmelska andarnes affall, hvilket liksom försatte den skapande förmågan utom sig sjelf; — att menniskan, som hade kunnat blifva den fallna verldens räddare och dertill var skapad, icke motsvarat sin höga bestämmelse, hvilken derföre af Guda-menniskan har måst uppfyllas; — att möjligheten af fallet låg hos menniskan sjelf, men att fallets verklighet blott kan bevisas genom hvars och ens *egen erfarenhet*.

Detta sker då menniskan kommer till medvetandet af det *onda* uti sig sjelf. Dermed uppgår ock för henne

---

ej blott ett *sjelf*, utan ett *sjelf-andra*, för att sig uppenbara, och denna uppenbarelse, som förnuftet ej kan sig sjelft gifva, men väl sig tillegna då den ofvanifrån meddelas, är, om också öfver, dock icke emot förnuftet, emedan denna uppenbarelse är förnuftets egen helsa och den praktiska fyllnaden af all förnuftskunskap.

[10] Detta kan ock fattas såsom en själarnes præexistens uti Christo, såsom denna af den store kyrkofadren Origenes lärdes. Vi hafva redan förut funnit att *hvarenda* intelligens uti sig innehåller möjligheten af *alla* intelligenser. I timligheten blifva de nedsänkta, för att till den *ideala* sjelfständigheten äfven förvärfva den *reala*, som endast genom strid vinnes Derföre sätter Paulus den i detta prof beståndande, gudomligt rättfärdigade *menniskan* äfven *öfver englarne*, eller de icke fallna andarne.

medvetandet af det *goda*, och den sedliga kampen för detta begynner. Alltifrån detta ögonblick, ju trognare menniskan kämpar och ju innerligare hon lefver i det godas kärlek, *förklarar* sig också för henne den förgängliga skapelsen. Ty genom hoppet om förlossning har denna skapelse blifvit ett medel af *gudomlig barmhertighet*, hvarigenom tid och rum blifvit menniskan förunnade för att med gudomlig hjelp renas ifrån det *onda* som i det förgängliga *medlefver* [11].

---

[11] Friheten är en gudomligt skapande kraft, hvilken de fallne andar med sig rifvit ner i djupet. Men genom den gudomliga *lag* som innebor i friheten hafva ock naturens i början upproriska krafter först bundit och ordnat sig. Ty anden — som icke blott är *mensklig*: menniskan är en senskapad varelse — har genomgått alla phaserna af den jordiska existensen; men har ock öfverallt äfven ofrivilligt efter sig lemnat krafternas gudomliga band. Så i den oorganiska naturen — så i den organiska — så slutligen i den andeliga, der han är hemma. Ty ock den moraliska verlden känner sig alltmer genom sina egna lagar bunden. Och här må följande ställe ur en tidigare skrift finna rum: »Strids-ämnena öka sig nödvändigt i samhället med upplysningens framsteg. Lägger man härtill, att med denna stigande upplysning, som öfverallt är intelligensens växande andel i arbetet, menniskorna i afseende på tillfredsställandet af sina behof *blifva alltmer beroende af hvarandra*, och att detta stigande ömsesidiga beroende är *civilisationens* oundvikligaste resultat; så har man en *nödvändighet* för ögonen af en i sanning *förskräckande* karakter. Och likväl är denna nödvändighet ingen annan än intelligensens egen inneburna *lag!* Och likväl är detta menniskornas nödvändigt stigande beroende af hvarandra ett förhållande, som *rättvisan* allt mer kan ordna, som *billigheten* allt mer kan förmildra, som *kärleken* kan göra till ömsesidig vinning! *Kan* — säger jag — nämligen *allt efter som menniskan ställer sig till denna lag.* Ty hon *kan*, i följd af sitt fria val, förneka och håna den; hon kan förvandla dess verkningar till lyckliga eller olyckliga. Men rubba dess giltighet förmår hon ej i

Ty den förgängliga skapelsens ändamål är att det oförgängliga derur skall framgå. Och i samma mån som denna högsta praktiska fråga förklarar sig skall ock förnuftets theoretiska gåta, frågan om det förgängligas upprinnelse och om dess förhållande till det oförgängliga — ett försvinnande förhållande, då tiden löper tillbaka i sig sjelf och blott är *uti* evigheten [12] — komma till sin lösning.

---

ringaste måtto. Fram går denna lag, som förer menniskorna allt närmare till hvarandra; fram går den oupphörligt, i tvedrägt om ej i endrägt, i hat om ej i kärlek, i ondo om ej i godo; — källa till elände eller sällhet, civilisationens välsignelse eller förbannelse, — allt efter som hvar och en till densamma förhåller sig. Men genomträngde i ett och samma ögonblick en rätt liflig känsla af denna sublima, allt menskligt förbindande nödvändighet i hela sitt djup det menskliga väsendet, — menniskorna vände sig om och igenkände hvarandra för bröder». Se IV Band. sid. 383.

[12] Nämligen såsom rent andelig, innerlig och blott af andan sjelf besjälad tid. Ty tiden är en andans form, eller snarare andan sjelf. Om de åtskilliga arterna af tid vore mycket att säga. De äro så skiljaktiga, att de till en del äro inkommensurabla. Redan om man vill mäta *verldstiden*, eller den astronomiska tiden, efter den *jordiska* uti år, uppstå snart så omätliga tal, att de vidt öfverstiga vår fattningsgåfva; men innehållet af den *andeliga*, *inre* tiden låter sig alldeles icke efter den yttre tiden mätas.



Tryckfel.

I 4:de bandet oanmärkta:

Sid.	170	*rad.*	19	*står:*	kunde	*läs:*	kunna
»	212	»	20	»	dessa	»	dessas
»	254	»	4 *nedifr.*	»	allför	»	alltför

I detta band:

Sid.	116	*rad.*	14	*står:*	uttryck	*läs:*	uttryck.
»	130	»	10	»	indentitet	»	identitet
»	293	»	15	»	spekulalift	»	spekulatift



